THE LIBRARY OF CONGRESS

THE LIBRARY OF CONGRESS

Wm. L.

DE
LA CERTITUDE
DANS SES RAPPORTS
AVEC
LA SCIENCE ET LA FOI.

Imprimerie de E. Duverger, rue de Verneuil, n° 4.

DE
LA CERTITUDE
DANS SES RAPPORTS
AVEC
LA SCIENCE ET LA FOI

PAR ÉDOUARD MERCIER.

In re omni consentio firma gentium omnium
est vox naturæ et argumentum veritatis.
CIC., *Tusc.*, lib. I.

Errare humanum est.
Ibid., lib. IV.

1873

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
QUAI DES AUGUSTINS, N° 19.
1844

BD215
.M4

J.T.B. Aug 3, 1911

PRÉFACE.

Dans un temps où les préoccupations de tous les hommes sérieux se portent sur le mouvement rapide qui semble nous entraîner vers des régions nouvelles et tout-à-fait inconnues, il est bien des questions, encore inexplorées, qui se livrent d'elles-mêmes aux méditations du penseur. Celle que nous avons entrepris de traiter nous paraît, non une des plus neuves, mais une des plus graves et surtout des plus opportunes, à voir les efforts que font en ce moment les hommes les plus distingués par leur savoir, par leurs talents, les plus éminents par leur caractère, pour concilier dans le domaine de la politique les deux grands intérêts spirituel et matériel qu'il embrasse : intérêts représentés d'une part par l'État, de l'autre par la religion,

intérêts dont la lutte n'est que l'éternel dualisme de la science et de la foi se produisant sous leur forme extérieure dans les deux grandes institutions qui se disputent, avec le monopole de l'enseignement, la palme de la certitude, puisque, en effet, sans la certitude d'un principe, on ne peut rien enseigner ; mais malheureusement les philosophes et leurs adversaires s'accordent à dire que la vérité est UNE ; or, avec deux prétendants, il y a de toute nécessité vérité *en-deçà*, erreur *au-delà*, alors à qui restera cette palme?

Nous n'avons la prétention de rien conclure à cet égard, sinon peut-être que les doctrines plus ou moins hasardées qui ont été émises sont toutes empreintes d'un notable cachet d'insuffisance. Pour nous, les faits ont leur autorité en ces matières délicates; c'est pourquoi nous les avons laissés ce qu'ils sont pour les atteindre à leur origine et contempler sous une forme plus simple cette grande contradiction de la vie des peuples comme de l'existence individuelle.

Cette question n'est pas neuve, nous n'avions

pas besoin d'en faire l'aveu; cependant, elle est de celles que l'esprit humain ne pourra jamais se lasser d'agiter, parce qu'elle est la première qu'il doit se poser; et par cela même qu'elle est la première, elle sera la dernière, cela est évident, si la vérité est UNE, si elle est indivisible.

Mais elle se présente aujourd'hui sous une forme particulière: les passions du moment, les institutions, les progrès mécaniques, lui donnent un intérêt tout nouveau, et, en augmentant la hardiesse de l'esprit spéculatif qui ne doute de rien, changent singulièrement son aspect. Il fut un temps où toutes les sciences, sous peine de prononcer leur propre déchéance, devaient converger vers une grande unité religieuse, où il n'y avait de science que dans le sacerdoce, où toute science devait servir à expliquer et à confirmer le dogme. Aujourd'hui la science, émancipée de ses entraves, veut dominer à son tour; elle veut avoir sa certitude à part de la foi, ou plutôt obliger celle-ci d'adhérer forcément à une autre existence c'est-à-dire qu'elle lui demande un suicide.

Ces prétentions ne sont guère équitables et ressemblent fort à celles des époques de réaction; mais il faut avouer qu'elles sont dans l'ordre des choses, car s'il y avait une certitude en dehors de la raison, à quoi servirait la raison? Si la science n'avait aucune base véritable, elle serait obligée de rendre les armes à sa rivale, elle ne régnerait plus; ce raisonnement est visiblement faux, mais comme il est de l'essence de tous les pouvoirs d'être et de se conserver, la science veut être, veut demeurer la maîtresse.

Cependant, que les philosophes qui dirigent le mouvement nous permettent de hasarder une courte observation. S'il est vrai qu'ils poursuivent la vérité par une route contraire à celle de la religion, s'il est vrai qu'ils sont en opposition avec elle, il est encore vrai qu'ils soutiennent des intérêts opposés, et qu'à force d'analyse et de distinctions, ils tendent, ou à la confusion des principes, ou au fatalisme qui n'est qu'un matérialisme déguisé. Une première vérité, puis l'opération mécanique de l'induction et de la déduction, qu'ils distinguent en analyse et en synthèse,

ou qu'ils comprennent sous le nom générique de méthode d'analogie, voilà leur procédé et leur religion; s'ils croyaient à autre chose, ils seraient inconséquents, ils manqueraient de méthode; aussi voyons-nous, nous ne dirons pas les plus savants hommes, mais les plus doctes et les plus réfléchis, se proposer sérieusement pour but d'atteindre à la certitude par le seul secours de ce qu'ils appellent *la science*[1]. Nous n'en étions

(1) L'Académie des sciences morales et politiques a proposé, pour l'année 1845, le sujet de prix suivant :

Théorie de la certitude.

PROGRAMME.

1° Déterminer le caractère de la certitude et ce qui la distingue de tout ce qui n'est pas elle. Par exemple, la certitude et la plus haute probabilité se *confondent-elles?*

2° Quelle est la faculté ou quelles sont les facultés qui nous donnent la certitude? Si on admet qu'il y a plusieurs facultés de connaître, en exposer avec précision les différences;

3° De la vérité et de ses *fondements*. La vérité est-elle la *réalité elle-même*, la nature des choses tombant sous la connaissance de l'homme, ou n'est-elle qu'une *apparence*, une conception arbitraire ou nécessaire de notre esprit?

4° Exposer et discuter les plus célèbres opinions anciennes

pas à nous demander si le caractère de la philosophie pouvait se prêter à de pareils écarts : son passé nous est garant de son avenir ; et néanmoins cet appel nous a profondément étonné ; nous en avons pris note pour mieux accuser et faire ressortir la tendance dont nous venons de parler.

Cet appel, disons-nous, nous a profondément étonné parce que, de la part d'hommes prudents ou du moins d'hommes auxquels leur position devait commander une grande réserve, il ne peut être considéré que comme un défi jeté à des vérités que l'on affecte de tenir à l'écart.

Cet ouvrage était déjà commencé, lorsqu'un exemplaire du programme où l'Académie des sciences morales et politiques demande au monde

et modernes sur le problème de la certitude, et les suivre dans leurs conséquences théoriques et pratiques ;

Soumettre à un examen critique approfondi les grands monuments du scepticisme, les ouvrages de Sextus, de Huet, de Hume et de Kant ;

5° Rechercher quelles sont, malgré les attaques du scepticisme, les *vérités certaines* qui doivent subsister dans la philosophie de *notre temps*.

philosophique cette *théorie de la certitude* dont elle a besoin sans doute pour rétablir ses convictions ébranlées, nous est tombé dans les mains; le cadre en était même plus étendu que celui que nous osons présenter au public; mais comme ce programme se mettait en travers de nous avec les idées que nous combattions, nous avons jugé à propos d'élaguer tout ce qui n'avait pas un rapport assez direct avec les arguments que nous avions à lui opposer; car dès lors notre position devenait très critique, nous qui voulions prouver que la morale n'est pas dans la certitude, comme nous en sommes encore pleinement convaincu, malgré l'imposante autorité des hommes honorables placés à la tête de l'enseignement, lesquels avouent pourtant, tacitement, n'avoir pas possédé jusqu'à présent cette certitude qu'ils cherchent et qu'ils jugent si utile, puisqu'ils la demandent à d'autres. Et, en vérité, ils ont raison de s'en préoccuper, s'ils ne veulent pas remettre tout en question et passer pour n'avoir aucune espèce de foi, même celle de leur propre doctrine. Mais nous oublions

peut-être qu'il ne s'agit que de science; alors c'est bien pis, car sur quoi reposera cette prétendue science? évidemment, ce ne peut être sur ce qui n'est pas encore trouvé.

Il n'y a qu'une vérité, parce qu'il n'y a qu'un Dieu; ou vous avez trouvé cette vérité, ou vous ne l'avez pas trouvée; ou vous la possédez tout entière, ou vous ne la possédez pas; et si vous en tenez le premier bout, vous en tenez très certainement le dernier. Mais qui ne serait justement disposé à flétrir une pareille énormité? Avouez-vous ne posséder qu'une extrémité de la vérité? mais comment affirmerez-vous la connaissance? et d'ailleurs, une partie de la vérité n'est pas la vérité; car isolément tout est vrai, même les plus dangereuses illusions.

Voici, en résumé, l'ordre suivant lequel nous avons développé cette thèse importante : nous avons cru d'abord moins devoir rechercher quels étaient les fondements de la certitude qu'où étaient ces fondements : nous ne les avons trouvés nulle part, et, pour ainsi parler, nous n'avons acquis que la *certitude* de *l'incertitude*, ce

qui est bien une certitude, mais d'un usage très borné, comme nous nous sommes appliqué à le démontrer dans tous les chapitres de la première partie, qui contient en substance toutes nos idées à ce sujet, et, qu'à cause de cela, nous avons appelée les *principes*. Suivent, dans la seconde partie, tous les développements sur la liberté et l'ordre social envisagés d'après nos prémisses et que nous avons appelés les *conséquences*. Cette distribution s'est présentée d'elle-même sans que nous la cherchions; aussi, n'avons-nous rien changé à l'ordre selon lequel chaque chapitre a été écrit, bien que nous nous soyions quelquefois laissé aller à la pente de nos idées sans trop distinguer. Mais nous ne pensons pas d'ailleurs que la pensée d'un livre puisse tellement se diviser et se sous-diviser, qu'on ne perde souvent en clarté ce que l'on gagnerait en méthode; et ce n'est pas seulement pour notre justification personnelle que nous faisons cette réflexion, car c'est une pensée que nous présenterons sous toutes ses faces. Particulièrement dans tout sujet de la nature de celui-ci,

lorsqu'on ne veut faire aucune concession au vague qui en est à jamais inséparable, on fait preuve de peu de sincérité ou de peu de sens, on tombe dans le sophisme ou dans des erreurs grossières; c'est, avant tout, ce que nous avons voulu éviter. Quant au sujet lui-même, nous l'avouons, il ne peut avoir de charmes que pour les hommes familiarisés avec la méditation ; nous croyons néanmoins qu'il n'est pas dénué d'intérêt pour ceux qui n'ont pas pris en aversion toute lecture sérieuse et suivie dans un temps où les habitudes et le goût littéraires sont d'une extrême frivolité. Néanmoins, même pour ceux-là, nous savons quel sacrifice c'est de lire un livre où il entre quelque peu de métaphysique; mais nous leur dirons, pour aider à leur bonne volonté, qu'il est de notre devoir d'encourager, si nous avons cru faire une œuvre utile, que si l'ordre logique du travail et de la distribution nous imposait l'obligation de présenter nos idées sous la forme naturelle par nous adoptée, rien n'empêche le lecteur de remonter des effets aux causes si la matière lui en paraît digne, et de

commencer par la seconde partie pour de là revenir à la première. Mais on doit lire, avant tout, l'Introduction, que nous n'avons pas écrite uniquement pour grossir le volume, comme on se l'imagine le plus habituellement : on ne pourra même bien nous comprendre qu'à cette condition. L'espérance est le soutien du lecteur et du nautonnier, et en ces matières un peu épineuses, lire un livre et n'en pas posséder l'idée, c'est naviguer sans boussole sur une mer sans rivages et s'exposer au découragement ; or, bien que la métaphysique domine le corps de cet ouvrage, ce livre est avant tout un livre d'application et de pratique, et nous avons consigné toutes nos vues à cet égard dans l'Introduction, en même temps que justifié la marche obligée par laquelle nous tendons à notre but depuis le premier chapitre jusqu'au dernier.

Mais au reste, sonder les profondeurs de la métaphysique n'est pas une occupation aussi stérile pour le bonheur matériel qu'il est à la mode de le dire ; car ce n'est que par le secours de la métaphysique que l'on peut découvrir jus-

qu'à quel point les plans formés pour l'amoindrissement de la misère générale sont réalisables, ou comment ils sont réalisables; l'œuvre du métaphysicien a donc une grande portée, une si grande, que ceux qui professent un profond dédain pour la métaphysique ont été obligés de l'appeler à leur secours, et faute d'expérience ont montré toute l'inanité de leur doctrine.

On doit tenir compte des bonnes intentions, mais faire la guerre aux idées fausses; ce n'est qu'aux idées que le métaphysicien s'adresse, et non aux hommes ou aux intentions: ceci soit dit en passant une fois pour toutes et à l'égard de tous. L'épigraphe qui accompagne le titre de cet ouvrage porte notre excuse et prouve, avec notre indépendance, la sincérité de nos intentions; car nous ne sommes pas philosophe par état, mais par goût, et nous aimons mieux paraître manquer de savoir que de bonne foi. La science a ses secrets, nous avons franchement pris le parti de les lui laisser pour voir, comme tant d'autres, les choses à notre guise: ce qui pourra sinon justifier, au moins expliquer

certaine manière d'envisager les phénomènes psychologiques, manière qui n'entre pas dans les habitudes des savants; mais on ne se mêle pas de philosophie pour s'accorder avec tout le monde. Voilà encore pour quelques-uns une dissidence de plus à noter. Cependant, puisqu'ils font entrer toutes les opinions dans leur système, nous les prions d'y faire entrer les nôtres: la paix est notre désir comme le leur, bien que nous ne croyions séparément ni au mouvement ni au repos perpétuels.

Un dernier mot. Nous avons publié assez récemment un ouvrage[1] où, certes, nos idées sont assez larges pour qu'on ne nous accuse pas de servir un parti quelconque, et nous avons fait et nous faisons encore dans celui-ci une assez belle part au *progrès* pour n'être pas taxé de malveillance à son égard; mais c'est parce que nous croyons avoir aperçu les véritables conditions du progrès, que nous nous opposons de toutes nos forces à ce qu'on travestisse une idée

(1) *De la perfectibilité humaine*, 1842. Leleux, éditeur.

bonne et généreuse dans son principe, mais funeste dès qu'on l'envisage sous un jour aussi faux que celui que nous signalons. Nous l'avons déjà fait dans l'ouvrage précité; à cet égard, la critique nous a rendu bonne et entière justice, et nous poursuivons ici notre tâche comme nous nous y sommes engagé. Mais avant tout, qu'il nous soit permis de prémunir le lecteur contre les préventions de quelques hommes dont l'habitude n'est pas tant de s'effaroucher au seul mot de progrès que de repousser les idées communes comme peu propres à satisfaire leur intelligence d'élite; c'est une faiblesse de bel-esprit assez ordinaire à nos excentricités et que nous sommes peu jaloux d'imiter, tout en repoussant ce qu'a d'exagéré et de vain ce mot progrès dans la bouche de ceux qui s'en font ou s'en disent les *apôtres*.

INTRODUCTION.

C'est une vérité qui n'a jamais échappé à quiconque a lu l'histoire, poussé par un tout autre motif que celui de satisfaire une vaine et frivole curiosité, et de chercher dans ses enseignements quelque chose de plus grave que les émotions du drame et du roman, ou un moyen d'enrichir le trésor d'une érudition stérile, — c'est, disons-nous, une vérité reconnue de tout homme capable de quelque réflexion, — que la secrète liaison des principes de la politique avec l'ensemble de l'univers se manifeste au plus haut point dans l'influence que les opinions des hommes, touchant la divinité, ont exercée, à toutes les époques, sur la marche des gouvernements ;—et que ces opinions, tour à tour imposées par la foi, agitées par la science, ont conservé le même caractère dont elles sont revêtues dès leur origine.

En effet, s'il existe toujours des opinions différentes sur la manière dont les hommes doivent être gouvernés, c'est qu'il en existe sur la mystérieuse intelligence qui préside à leurs destinées.

Ainsi de l'expérience du passé, il résulte que la *science* politique est intimement liée avec la *science*

de l'être, et la *vérité* politique avec la *vérité* religieuse.

Mais par quelle bizarre nécessité sommes-nous obligé, dès notre début, de distinguer entre *science* et *vérité* politique? entre *science* de l'être et *vérité* religieuse? Pourquoi la science n'est-elle pas la vérité? Quelle est donc la nature de la vérité, quelle est celle de la science?

A ces étranges questions, les idées se pressent en foule. Y aurait-il deux vérités ou une troisième vérité, tout-à-fait inconnue, ne rattacherait-elle pas celles-ci? S'il y a deux vérités, si croire et savoir sont deux choses tout-à-fait différentes, où sera la place de ce qu'on appelle liberté? La science ne procède que par démonstrations, la foi s'impose; il n'y a donc séparément dans la science et dans la foi aucune espèce de choix. En outre, si la vérité est dans la science, à quoi bon croire à autre chose qu'à ses enseignements? Si elle est dans la foi, qu'avons-nous besoin de nous préoccuper d'autre chose que de croire indistinctement tout ce que la tradition nous transmet?

D'une part comme de l'autre la raison n'est pas satisfaite. C'est que la raison est autre chose que l'instinct, c'est qu'elle est l'image de la liberté et qu'elle renferme en elle des principes contraires et inexplicables l'un par l'autre. Pour les expliquer, elle aurait besoin d'un troisième principe qu'elle ne peut saisir

ou tenter de saisir que par un certain mélange de ces contraires, mélange qui forme ce qu'on appelle l'opinion.

L'opinion prend donc naissance dans l'insuffisance de la science et de la foi, et doit procéder par des moyens inconnus à celles-ci. Car on ne se forme une opinion de la nature d'une chose que lorsqu'on ne connaît pas cette chose, qu'on n'en est pas certain, qu'on n'en saurait rien affirmer absolument.

L'opinion *arrêtée* s'appuie sur une vérité première que l'on nomme un dogme ou une hypothèse, selon qu'on considère cette vérité par les yeux de la foi ou par ceux de la science. Dans le premier cas, elle donne naissance à une croyance; dans le second, à une méthode, à une théorie ou à un système. C'est ainsi que la religion s'oppose à la philosophie et s'en sépare nettement, quoique née du même besoin de connaître. Mais l'une admet l'examen, l'autre le rejette. De là une inimitié naturelle et sans retour.

Néanmoins, ne perdons pas de vue que l'une et l'autre prennent naissance dans l'opinion et qu'elles ne peuvent conséquemment demeurer tout-à-fait isolées. Cependant que fait-on aujourd'hui? Sous le spécieux nom de théorie, on bâtit des systèmes et l'on veut arriver à la certitude par le seul secours de la science. On ne veut plus de système, ce mot est trop discrédité, mais l'on accepte les théories. Or, en quoi diffèrent ces mots *système*

et *théorie* en philosophie première? Autant que nous avons pu nous former une juste idée de la distinction et de son usage, une théorie s'appuie sur un fait patent : Ainsi l'on fait la théorie de la lumière, lorsque, ayant observé les différents phénomènes qui caractérisent la lumière, on cherche à les rapporter à un fait positif et d'expérience incontestable, et l'on fait un système dès que l'on va plus loin que l'expérience. Si, par exemple, vous soutenez avec quelques savants que la lumière nous est transmise par les vibrations de l'éther, comme le son par celles de l'air, il est certain qu'alors l'analogie vous conduit à des notions purement hypothétiques; car non-seulement vous n'êtes pas certain de l'existence de l'éther, mais c'est une supposition tout-à-fait gratuite de soutenir que l'éther, frappé par les particules de la lumière, ne nous transmettrait que des mouvements. Une théorie se distingue donc essentiellement d'un système en ce qu'elle ne peut s'appuyer que sur l'expérience, mais telle est sa nature qu'elle a besoin d'un système pour être justifiée et satisfaire la raison, surtout s'il s'agit d'une cause première nécessairement toujours placée au-delà de l'expérience; alors une théorie équivaut à un système: le mot théorie n'est plus lui-même qu'une supercherie. Un système, selon l'étymologie du mot, est un ensemble de pièces, et spéculativement de théories, comme dans l'exemple

précédent où l'on cherche à rattacher la théorie de la lumière à celle des sons, c'est-à-dire une théorie de plusieurs théories, finalement les deux mots se confondent, surtout lorsqu'il s'agit du fait principal, qui embrasse tous les autres.

Il y a dans cette distinction de théorie et de système le même abus de mots, et dans le choix le même arbitraire qu'en géographie pour ce qui doit s'appeler île ou continent. En effet, les géographes appellent le rocher de Sainte-Hélène une île, ils donnent encore le nom d'île à Cuba, à Madagascar, mais ils ne le donnent plus à la Nouvelle-Hollande qui n'est cependant qu'une île plus grande, non plus, à plus forte raison, aux trois grandes régions de l'ancien monde, ni aux deux Amériques qui ne sont, au fond, que de très grandes îles. La raison de cela est que s'ils n'appelaient pas île ce qui leur paraît petit et continent ce qui leur paraît grand, il leur serait très difficile de s'expliquer, mais leur dénomination ne change rien à la nature des choses, il n'y a que des îles dans le monde ou il n'y a que des continents. Il en est de même d'une théorie et d'un système; le mot système, c'est le continent, le mot théorie, c'est l'île, par la raison qu'il n'y a pas de science qui ne se subdivise en une infinité de rameaux et ne puisse se ramener à un seul.

Le mot théorie peut d'ailleurs s'appliquer indifféremment à toute espèce de système, lorsqu'il s'agit

d'opposer la spéculation à la pratique; mais une théorie, dans tous les cas, ne peut jamais s'édifier sans aucune intention de la voir passer à la réalité, ou au moins de la voir d'accord avec cette réalité. Par conséquent, une théorie de la certitude a la prétention ou d'établir que l'état de choses actuel est parfait et qu'il n'y a plus rien à espérer, ou bien qu'il est un ordre de chose parfait que la science se propose de découvrir par son seul secours, c'est cette double prétention que nous nous proposons de combattre comme opposée à la morale.

Si l'on nous répondait, peut-être, que les spéculations philosophiques n'ont aucun rapport avec la réalité et doivent toujours demeurer dans les hautes régions de la pensée, nous n'aurions plus rien à répliquer à ceux qui conviendraient qu'ils ne voient dans la philosophie qu'un stérile jeu d'esprit, ils s'éloigneraient trop de notre opinion personnelle. Il nous suffit de remarquer, pour le moment, qu'une nouvelle acception donnée aux termes ou d'anciennes acceptions restaurées par de nouveaux termes, peuvent déguiser de vieilles erreurs, mais non les corriger, et qu'il serait mieux de donner pour hypothèse ce qui n'est et ne pourra jamais être qu'une hypothèse, ou, pour nous exprimer *scientifiquement*, un *préjugé légitime*. Qu'après cela une hypothèse fasse fortune parce qu'elle est en rapport avec les besoins du moment, parce qu'elle est l'œuvre d'un homme

de génie, c'est ce qui nous semble dans la nature de l'esprit humain; mais nous pensons qu'il faudrait s'en tenir à donner ces sortes de vérités comme l'œuvre d'un esprit ingénieux et habile, en attendant celle d'un plus ingénieux; toute autre méthode nous paraît fausse et dangereuse.

Hâtons-nous de le dire, si les tentatives qui sont faites pour faire descendre la philosophie dans le domaine de l'utilisme ne sont pas heureuses, il ne faut pas s'en prendre à la bonne foi des chercheurs, mais à la difficulté de l'entreprise; difficulté que les tendances philosophiques de notre époque n'ont pas peu contribué à augmenter en les égarant complétement dès le point de départ sur le but qu'ils avaient à atteindre. Car que s'efforce-t-on de nous montrer encore dans la philosophie? Une théorie d'abord et puis une méthode pour arriver à la certitude, un *moyen* et puis le *but*, *une science* et puis *la science* toute seule, c'est-à-dire le moyen identique au but! Car si parmi les philosophes qui professent cette doctrine, il en est quelques-uns qui désespèrent d'atteindre à l'idéal de la science pure, toujours est-il qu'ils s'imaginent que la science gouverne tout, et qu'il n'y a aucune place en Dieu pour la miséricorde. C'est donc à leur exemple que l'on rejette tous les préjugés, et que l'on veut faire une science de tout; une science de la politique, une science de la morale, ou plutôt une science sociale qui serait la science politique et morale en même

temps. En effet, ne sommes-nous pas dans le siècle des lumières et de la science? Tout ce qui est préjugé n'est-il pas obscurité et ténèbres? On cherche donc à tout analyser, à tout réduire en principes, en règles générales, à ne rien laisser à l'imagination et à emprisonner autant que possible la pensée dans les proportions d'un théorème de géométrie. La logique acquiert de plus en plus une influence marquée : on ne veut pas faire un pas sans raisonner ce qu'on fait; la certitude est dans les mathématiques, dit-on; or, comment la morale ne s'expliquerait-elle pas à l'aide des mathématiques, comment tout ne serait-il pas dans les nombres? Les devoirs ne sont donc plus que des nombres, et l'humanité un immense clavier qui résonnerait de lui-même.

Ces égarements de la pensée doivent nécessairement avoir leur source dans l'esprit de l'époque. Comment en effet de pareilles extravagances ne seraient-elles pas partagées par des hommes éclairés d'ailleurs, et pleins de droiture, lorsque ceux qui sont à la tête de l'enseignement continuent à laisser les vérités de la foi dans *l'arche sainte*, où Descartes les a reléguées? Prétendre trouver la vérité sans le secours de la foi, n'est-ce pas faire trôner la raison? n'est-ce pas chercher la certitude en dehors de ce qui est le fondement de toute morale?

La philosophie officielle a donc le premier tort. Et les contradictions dont elle fourmille dans cette

voie exposent nécessairement la morale aux attaques passionnées de l'inexpérience et du libertinage de la pensée; car ce qui est émis par des raisons toutes logiques, peut être repoussé par de semblables raisons. Aurait-elle la prétention de posséder la certitude? Si elle la possède, tout est dit, et il n'était pas besoin d'un concours pour distinguer ce qu'elle est ou ce qu'elle n'est pas, sur quoi elle repose ou ne repose pas, car il ne s'agit pas de grader des aspirants à la licence, il est certain qu'on devrait le savoir; si elle ne la possède pas, tout est remis en question, et de là l'obligation de se demander si la *vérité* est la *réalité elle-même* ou une *conception arbitraire* de notre entendement. Or, si cette demande est sincère, il est évident que le problème de la certitude, mis au concours[1], annonce la prétention de se passer de la foi pour trouver la vérité, c'est-à-dire que *la science* renfermerait dans son sein le germe de l'athéisme.

Nous ne voulons pas dire que ce soit là le fond de la pensée des hommes qui la cultivent; mais c'est une conséquence du principe, et les accusations auxquelles ils sont en butte ont quelque fondement. Il faut choisir entre l'inconséquence et l'irréligion; Il faut déclarer ou qu'on est dans le faux ou qu'il est un ordre d'idées incompatibles avec la science. Ce

(1) Voir la préface.

n'est pas qu'on ne fasse cet aveu d'assez bonne grâce, mais voilà où est le mal.

La science toute seule ne peut qu'aboutir au matérialisme. Ce reproche de matérialisme a toujours révolté les adversaires de Broussais. Mais ils oublient sans doute que Spinoza, le plus spiritualiste des philosophes, l'a mérité à bon droit. C'est que Spinoza n'a vu que la science, qu'il a voulu comprendre et expliquer Dieu par la logique et à sa manière.

Nous ferons le même reproche à toute méthode rationnelle, qu'elle parte du *moi* ou du *non-moi*. Car cette prétendue observation du phénomène de la conscience ne diffère en rien de l'axiome de Descartes, et c'est abuser des termes que d'appeler expérience ce qui n'est qu'une pure hypothèse ; ou alors n'était-ce pas en vertu de l'expérience que Descartes disait : *Je pense, donc je suis?* Il n'y a que cette différence entre les cartésiens et les éclectiques, que ceux-ci ont jugé à propos de s'étourdir par le mot expérience dans un temps où le progrès des sciences physiques a mis l'expérience à la mode, et que les cartésiens n'y ont pas songé, ou plutôt n'ont pas dû y songer dans l'intérêt de leur cause ; car Aristote admettant l'expérience, c'était assez pour qu'ils ne l'admissent pas.

Qu'un physiologiste se fonde sur l'expérience, cela se comprend, parce qu'il croit tout prouver le scalpel à la main ; mais dès que l'on dit *moi* on a

tout dit. Qu'a dit Descartes? il a ajouté la pensée au moi; aujourd'hui on dit moi tout simplement, et l'on croit avoir fait une grande découverte!

Mais, remarquez bien, on part de l'expérience, et on ne veut pas être empirique, on ne veut pas être rationaliste non plus, on veut être éclectique. Mais que signifie ce mot éclectisme si vous partez d'un principe quelconque qui vous appartienne? Avouons-le, ce mot éclectisme n'est là que pour dissimuler le vide d'une philosophie inqualifiable.

Il n'y a que deux méthodes : la méthode *à priori* et *l'expérience*, prenez celle que vous vous voudrez, et même, si vous le trouvez bon, mélangez-les, qu'en résultera-t-il? Que vous chercherez la vérité indépendamment des vérités de la foi, et que vous la chercherez avec l'espérance de la trouver; c'est-à-dire qu'implicitement vous croyez que la religion peut être un hors-d'œuvre qui est là en attendant quelque chose de plus substantiel; or comme déduction, ou induction, tout raisonnement enfin n'est qu'un enchaînement de syllogismes, que le syllogisme est l'argument du géomètre en dépit de vous-même et en dépit d'Aristote, vous convenez que la certitude est dans les mathématiques. On peut en dire autant de l'expérience lorsqu'elle n'a pas pour base la raison générale; car alors l'expérience ne peut avoir lieu que sur ce qui est divisible, c'est une pure abstraction, et c'est ce qui détruit totalement la vérité que l'on

pose pour base du système. Il doit paraître nouveau, ou au moins extraordinaire d'avancer que l'expérience est une abstraction; mais ignore-t-on que scientifiquement l'expérience ne peut être qu'individuelle, et que conséquemment elle repose uniquement sur la différence? Or personne ne voudra soutenir qu'il n'y a que des différences dans la nature; la seule véritable expérience acceptable est dans la spontanéité du genre humain, et dans les modifications de l'opinion qui en sont la suite, parce que cette expérience est la réalité concrète. Mais par exemple, en physique pure et simple, les chimistes n'opèrent que sur les particules de la matière, ils laissent de côté tout ce qui n'appartient pas à la physiologie des corps, tout ce qui est psychique. Et c'est là ce qui constitue l'abstraction proprement dite, ou il n'y a pas d'abstraction. Dans un sens opposé, que fait de plus un psychologue?

La philosophie en est donc encore où en était Descartes; elle rejette tout ce qu'elle ne comprend pas, car autrement elle mentirait à son principe, nous voulons dire au titre de science dont on la décore.

Le matérialisme n'est pas toujours le résultat du sensualisme, comme on le croit, il est la négation de la Providence, c'est le Dieu-Destin, et le Dieu-Destin est toujours au bout de la logique, appliquée rigoureusement à la morale. Or, nous soutenons que toute philosophie qui, à titre de science, reconnaît

une Providence, est inconséquente, car la science doit rendre compte de tout, et la Providence, comme le besoin que nous en avons, est un mystère impénétrable.

On n'ignore pas l'écueil, mais il arrive que, pour parer à cette fâcheuse difficulté, on cherche à dissimuler le côté faible par des arguments en bonne forme; et loin d'avouer qu'on ignore le nœud du mystère, c'est-à-dire qu'on ignore tout, on plâtre à plaisir les endroits où les matériaux manquent absolument. C'est faire la part belle au scepticisme et l'encourager en quelque sorte; car y a-t-il quelque chose de plus attrayant pour l'esprit humain que de renverser des barrières qu'il regardait comme une gêne?

Mais, dit-on, faire entrer les vérités de la foi dans la philosophie, ce n'est plus philosopher, c'est renoncer à la science. Pour ce qui est de renoncer à la science cela est certain, mais non pas pour ce qui concerne la philosophie; c'est tout le contraire. D'ailleurs, il ne s'agit pas tant des vérités de la foi, que de la foi comme donnée philosophique; car c'est en vain que l'on voudrait séparer ce qui est inséparable de sa nature. Nous prenons seulement le mot *foi* dans son acception la plus générale pour dire que si la foi ne peut dominer en souveraine l'intelligence humaine, elle participe au moins de la raison; car c'est un privilége de la raison de croire ce qu'elle ne

peut savoir, et que, dès lors, la science, ou la méthode, ce qui est la même chose, n'est pas l'unique instrument de toute saine philosophie ; en d'autres mots, que la philosophie n'est ni une science ni une méthode, par cela seul qu'elle sert de guide à la science ; car embrassant les deux grands moyens de connaître, elle ne peut en exclure aucun sans être incomplète.

On définit la philosophie une méthode, et puis on dit la méthode est le but de la philosophie. N'est-ce pas là une déception ? Qu'un ouvrier confectionne un bon instrument à l'aide d'un mauvais, cela se conçoit, mais l'instrument ne peut jamais cesser d'être instrument, et c'est ce qui arriverait si l'on parvenait à découvrir la vérité à l'aide de ce qui n'est pas la vérité, puisque cette vérité serait la fin, et non plus le moyen, c'est-à-dire que la méthode aurait changé de nature, ce qui n'est pas philosophique, car c'est demander un miracle tout aussi grand que l'incarnation divine : il n'est certainement pas dans l'ordre naturel que le semblable engendre son contraire, mais il peut fort bien engendrer un être plus parfait, mieux proportionné que lui, et c'est ce que l'on voit tous les jours même à propos de méthode ; une méthode ne peut donc contenir la vérité ni même la faire découvrir. Nous allons donner une idée de la fausseté et des dangers de l'opinion opposée.

Des philosophes du siècle dernier, et même du commencement de celui-ci, ne se proposaient rien moins que de réformer les langues pour se créer une bonne méthode, mais malheureusement ils n'ont rien réformé, parce que la connaissance du moyen supposait celle de la fin, elle supposait la certitude de l'origine de nos connaissances, et c'était justement ce qu'ils cherchaient : « La source de toutes nos erreurs, disaient-ils, est dans les langues ; réformez les langues et tout s'expliquera facilement. » Mais cela n'était bon qu'à dire ; on polit les langues, mais on ne les réforme pas.

La perfection d'une langue, comme ils l'entendaient, ne devait être autre chose qu'un instrument de logique tellement puissant, qu'à l'énoncé de chaque terme on pût entrevoir toute la série d'idées qu'il comprendrait dans son acception, de telle sorte que la différence d'opinion ne pût naître que d'une faute d'énonciation dont la source serait aussi facile à découvrir qu'une faute de calcul, et que l'erreur ainsi vérifiée, force serait à l'une des parties de donner son assentiment aux raisons de la partie adverse, et c'est ce que l'on accepte encore aujourd'hui dans l'enseignement. « Alors, disait-on, les disputes seraient impossibles. » Le beau idéal de cette perfection était l'algèbre. Telle était, et telle ne pouvait qu'être la dernière conséquence de leur système. Néanmoins, ils n'acceptaient pas l'égalité des intel-

ligences, contradiction formelle; car comment parviendrez-vous jamais à donner aux termes la même valeur, si les idées nous venant toutes des sens, comme le soutenaient ces philosophes, vous sentez pourtant autrement que moi? D'autres, pour remédier à cela, ont dit : « Les hommes naissent avec des facultés égales ; mais comme ils naissent en des lieux et en des conditions différentes, leur éducation ne peut se ressembler. » Malgré tout, comme les faits s'accordaient trop peu avec ce raisonnement, ou plutôt le contredisaient en tout, ils s'énonçaient ainsi : *les hommes communément bien organisés;* misérable subtilité, pitoyable argutie qui n'avait même pas le mérite de rien dissimuler.

Quelle est la conséquence à tirer? La voici : Des hommes obscurs s'emparant de ces idées et les adaptant au précepte de l'Évangile dont ils se souciaient fort peu pour le reste, en conclurent que Dieu ayant fait tous les hommes égaux, et que les ayant proclamés tels lui-même, il était de toute justice que les choses ici-bas fussent arrangées en conséquence. De là les projets de lois agraires, et d'une division territoriale par parties égales et inaliénables. D'ailleurs tout était pour eux, car ne serait-il pas injuste que Dieu eût fait des privilégiés? Tout s'enchaîne dans le monde moral comme dans le monde physique : Locke, cet homme si posé et si peu enthousiaste, a peut-être dominé plus qu'aucun autre sur la révolu-

tion française, car il avait une main posée sur les sciences exactes et l'autre sur la philosophie. Les idées de Locke remontent au commencement du monde ; mais nul n'a plus contribué que lui à les populariser.

Il était encore des esprits éclairés qui, tout en rejetant l'égalité des intelligences, étaient néanmoins séduits par ce projet d'une langue parfaite. Les géomètres y inclinaient et faisaient aussi passer ces idées dans la politique, et même jusque dans la religion ; la religion proclamée fut la religion de la raison, c'est-à-dire suivant les idées de l'époque la religion *d'induction ;* mais les religions furent au reste jugées inutiles, l'abbé Sieyes croyant avoir trouvé le moyen de s'en passer. Observons que Mme de Staël jetait déjà le plus vif éclat ; aussi est-ce dans les écrits de cette femme si justement célèbre et si méritante que l'on voit se livrer un combat acharné entre son organisation éminemment poétique, et les doctrines arides et désolantes de son siècle, qu'elle acceptait sous la foi de ses amis politiques, et c'est celui de ses ouvrages où ces deux principes contrastent davantage, que nous avons examiné pour le profit de notre cause.

Mais les choses n'en sont pas demeurées là, et cela ne pouvait être : Un principe, pour être abandonné, doit être développé jusque dans ses conséquences les plus iniques. Les essais infructueux de Sieyes, ses idées de pouvoirs pondérés, où l'on ne tenait compte

ni des idées religieuses ni d'aucun préjugé, devaient frapper plus d'une imagination. Sieyes avait fait des *constitutions-mécaniques* où le hasard des circonstances et l'épreuve du temps n'entraient pour rien, et Sieyes obéissait aux logiciens et aux *croyances* de son temps; d'autres imaginent des *sociétés-mécaniques*, et nous voyons se renouveler sous nos yeux les saturnales politico-philosophiques que nous cherchions à caractériser tout à l'heure. Le raisonnement est le même pour le fond, c'est toujours l'équité divine que l'on explique à sa manière.

Ces excès dévoilent la faiblesse du principe que nous avons examiné plus haut, car ils ont tous la même origine, sinon que ceux qui ont voulu faire ouvertement une métaphysique à l'aide des mathématiques n'ont rien trouvé de plus simple que de faire du panthéisme et du moins déguisé; ces excès, disons-nous, dévoilent la faiblesse du principe d'une langue parfaite ou d'une méthode parfaite; car ils ne peuvent avoir d'autre origine que ce principe; ils dévoilent évidemment toutes les chimères cachées sous cet idéal prétendu de la science pure, dont on ne peut se faire aucune idée raisonnable sans se faire en même temps celle de la servitude de la raison qu'on invoque : rendre les passions en algèbre et les satisfaire en géométrie, tout cela se ressemble, tout cela attaque le principe même de la liberté et de la morale.

Gardons-nous bien, cependant, de calomnier la

philosophie, ce serait calomnier la liberté dont elle est la fidèle expression ; toutes les vertus sont entre deux vices ; ce n'est pas une raison pour mépriser la vertu. Pareillement la philosophie est entre deux excès : ceux des mystiques et des visionnaires, et ceux des savants et des économistes ; et les mystiques et les visionnaires sont tout aussi à craindre lorsqu'ils s'emparent des idées religieuses, que ceux qui, voulant tout soumettre au calcul et à la logique, les repoussent. La philosophie véritable paraît donc le milieu de la raison, et, comme telle, elle représente toutes les fluctuations de la science et de la foi, ou les progrès de l'opinion. De sorte qu'entre les extrêmes du doute et de la foi absolus tout est pour la raison un mélange de doute et de certitude qu'il lui faut péniblement affaiblir.

Mais au moins la foi avoue un mystère, et, en s'y soumettant, en accepte, ou cherche à en accepter toutes les conséquences en combattant la raison et ses éternelles protestations ; en un mot ce qui distingue la raison, c'est qu'elle *veut toujours* douter, et ce qui distingue la foi, c'est qu'elle *ne le veut jamais*. Qu'est-ce alors que la religion de la raison ? la religion du doute. Mais c'est confondre ce qu'il y a au monde de plus incompatible. D'ailleurs, comme nous l'avons remarqué plus haut, on peut dire que toute religion est religion de la raison, car les bêtes n'ont pas de religion ; mais si l'on entend par raison la *chose raisonnée*, on abuse étran-

gement du mot raison. A cet égard, la raison a fait ses preuves; et Dieu sait comment les philosophes l'ont travestie! Car ce que la foi nous donne pour des mystères, ils nous l'ont donné pour de la science. Il en est à peu près d'une religion de la raison comme d'une langue *bien faite;* ce serait la perte de la religion et de la raison, et en même temps bien entendu de la philosophie elle-même.

Il y a dans les langues comme dans le cœur humain quelque chose qui est l'inverse de ce qu'on appelle la méthode, et ce quelque chose fait partie de la raison; on conçoit Dieu autrement que par l'induction, car le résultat de l'induction n'est qu'une vérité de l'esprit, et non une vérité du cœur, incapable de porter au respect et à l'adoration.

Ainsi, quand partant d'un nombre quelconque, on sera remonté à une unité primitive, ce n'est point ce qui intéresse le genre humain. Il y a un Dieu, mais s'occupe-t-il de nous? La science est muette à cet égard, et c'est à un tout autre ordre de connaissances sans lequel la certitude n'a aucun intérêt, qu'il faut s'adresser; tout le problème est là, et l'intelligence n'y peut rien. C'est pourquoi nous sommes profondément convaincu que, proposer des problèmes tels que celui que l'Académie a mis au concours cette année, est une témérité. Et malheureusement nous croyons qu'il est la conséquence de la philosophie qui règne dans les écoles. C'est une témérité, et

sous plus d'un rapport ; car en présence d'une opposition formidable, on compromet pour longtemps peut-être la philosophie elle-même en la cherchant là où elle n'est pas, là où elle ne peut pas être et où elle ne sera jamais, et en outre on s'expose à montrer son impuissance, non certainement du côté du savoir et du talent, mais au contraire en produisant au grand jour toute la fragilité d'un échafaudage que ni l'un ni l'autre n'auront réussi à soutenir. Tant que les éléments de conviction sont répandus dans d'innombrables volumes, tant qu'on nous renvoie à la nécessité de posséder l'érudition de dix âges d'hommes pour être initié à la vérité, comme on n'a garde de le faire, la victoire demeure aux érudits ; mais dès qu'ils daigneront se réduire à la simple expression d'une centaine de pages, à moins qu'ils ne nous donnent ces cent pages comme un évangile qui deviendra la vérité ? ou que deviendra la raison au nom de laquelle ils s'annoncent s'ils ont découvert la vérité, bien plus s'ils l'expliquent, s'ils la prouvent, s'ils la comprennent ?

On demande dans le programme qui fait connaître les intentions de l'Academie si la certitude et la plus haute probabilité se confondent, ou autrement s'il y a une *certitude probable* et une *probabilité certaine !* Et après avoir décidé ce point important, mais alors seulement, on dira d'où nous vient la certitude. Ensuite on trouvera les *fondements* de la vérité, c'est-à-

dire la vérité elle-même; car n'est-il pas de la nature du support d'être plus solide que l'édifice? Puis après avoir fait main basse sur tous les sceptiques, on devra rechercher quelles sont les *vérités certaines* qui doivent subsister dans la philosophie de *notre temps*.

Il faut avouer que ce serait là une très grande découverte, et que si les chemins de fer et la poudre ont opéré, ou promettent d'opérer de grandes révolutions, combien plus grandes ne les ferait pas la première de toutes les découvertes dans l'ordre moral! la plus grande découverte dans l'ordre physique, on ne sait pas encore en quoi elle peut consister; mais dans l'ordre moral c'est incontestablement la certitude, et autant le moral l'emporte sur le physique, autant celui qui pourrait trouver la certitude surpasserait tous les inventeurs du monde. A moins de décliner l'utilité des découvertes morales, peut-on se refuser à cette conséquence? Pas plus qu'on ne peut se refuser à juger de l'utilité d'une découverte et des besoins qu'on en a par la récompense proposée. Ainsi on a donné à M. Daguerre dix mille francs de pension pour avoir trouvé le moyen de fixer sur le métal les plus vastes panoramas sans aucune espèce de savoir, et il les méritait bien; mais enfin cela est bien peu de chose auprès de trouver la vérité! Quoi qu'il en soit, quinze cents francs une fois comptés ont paru suffisants à l'Académie pour rémunérer un si grand ser-

vice; il est clair qu'elle ne tient pas beaucoup à ce qu'on le lui rende; mais ce n'est point en cela que nous nous permettons de la désapprouver; les académies ne sont pas riches et les philosophes font profession de modestie.

Nous voulons savoir seulement comment il se peut faire, qu'après avoir demandé ce que c'est que la vérité à celui qui l'aura trouvée, on se contente des *vérités de notre temps?* Ne serait-ce pas que, pour couronner l'œuvre, il faille dire que les philosophes qui siégent ont raison, à peine d'être exclu du concours, ou, ce qui est la même chose, débouté de ses prétentions? Nous en avons bien peur, car effectivement on ne se tue pas soi-même. En ce cas, voilà donc les fondements de la vérité trouvés d'avance, et *les vérités de notre temps* transformées en *vérité de tous les temps*. En effet, en soutenant que la vérité d'aujourd'hui n'est pas la vérité d'hier, qu'affirmerait-on? Un pur changement d'opinion qui n'a aucun rapport avec une découverte scientifique. Il faut nécessairement que cette vérité, pour tomber sous l'appréciation, soit aussi invariable que les propriétés des parallèles; d'ailleurs est-ce M. Pierre Leroux, est-ce M. Cousin, est-ce M. Azaïs lui-même, est-ce M. de Lamennais qui a fait faire ce pas à l'opinion? Tout homme qui sait combien est grand l'amour des philosophes pour la domination, précisément à cause de leur soif d'indépendance, dira que si nous ne met-

tons pas le doigt juste à la *bonne* place nous ne pourrons qu'encourir la réprobation de ceux qui se commettent à la fois juges et parties et qui se sont accordé l'infaillibilité, après s'être revêtus de la sanction légale en occupant le trône et la chaire académiques.

Le reste est une affaire de métier. Sextus, Huet, Hume et Kant, et tous les sceptiques, depuis le commencement du monde, ne sont là que pour faire corps et contraindre les concurrents à gagner leur argent. En outre, quand on s'est donné bien de la peine, on est peu porté à croire au vide des questions, à peu près comme les disciples de Pythagore qui restaient sept ans sans parler avant que d'être initiés au secret de leur maître. A la fin de l'épreuve, il leur était beaucoup plus difficile de se persuader qu'ils étaient des dupes, ou comme quelqu'un de bien attrapé, ils ne s'en vantaient pas.

Sans doute il faut occuper les esprits inquiets, et si quelque chose est capable de faire approuver à tout homme bien pensant l'institution d'une Académie des Sciences morales et politiques, c'est en considération de son objet qui consiste à détourner le courant du bon côté. Mais quoi de moins propre à remplir ce but qu'un problème dont la thèse unique est de chercher à suppléer l'expérience des siècles et le principe religieux?

On ne s'informera pas où commence *notre temps*,

ce serait faire preuve de simplicité, la date de l'imprimeur trancherait la difficulté. Mais en repoussant les sceptiques pour faire triompher les vérités de notre temps, comment fera-t-on triompher les vérités d'un autre temps, car ce mot fameux : le présent est plein du passé et gros de l'avenir, est une vérité qui peut passer pour un axiome? Alors, quelle est l'époque où les vérités de notre temps cesseront d'être des vérités? est-ce demain? est-ce l'année prochaine? S'il en est ainsi, comment ces vérités n'existeraient-elles pas déjà? et si elles existent, où sont les sceptiques, sinon dans l'Académie? Et encore, par le même principe, comment les *fondements* de la vérité peuvent-ils rester à découvrir, puisque toute découverte ne peut être que le résultat d'une découverte ou d'une vérité antérieure qui doit être à son tour, la raison, la cause, ou le fondement de toutes les découvertes subséquentes? Et si nos pères ne possédaient pas la vérité, comment pourrions-nous la posséder?

Par conséquent, demander de séparer la certitude de ce qui n'est pas elle, c'est demander une abstraction de l'esprit et non une réalité; c'est demander de définir le sens commun, la raison générale et individuelle, c'est-à-dire ce qui de sa nature est indéfinissable; c'est demander d'assigner par un nombre entier le rapport du cercle au carré; car limitation, définition, séparation, abstraction, sont une même chose pour ce qui de sa nature est essentiellement

concret. Il n'y a rien d'absolu pour l'homme, l'idée de *plus* ne peut être séparée de celle de *moins*. Les objets sont en physique plus ou moins grands, plus ou moins colorés, plus ou moins gros, plus ou moins obscurs, plus ou moins lumineux, en un mot, ils sont toujours plus ou moins. Voudrait-on qu'il en fût autrement en morale? la religion nous enseigne, et c'est une vérité de sens commun, qu'il faut toujours faire mieux, c'est-à-dire croire davantage dans l'efficacité du bien, et pour cela le pratiquer avec plus de foi, moins douter de la Providence, être plus ferme dans sa conviction ; et c'est dans ce mélange des contraires, si faible qu'il soit, mais qui subsiste toujours, qu'est la liberté humaine. De nos jours n'est-ce pas la séparation qu'on a faite de ces contraires qui a donné naissance à des doctrines insensées, à des rêves ridicules, à de monstrueux et absurdes systèmes? n'est-ce pas cette séparation qui, de la part de ceux qui la professent, atteste une ignorance absolue des conditions philosophiques du bonheur?

On fait donc un grand abus du mot science, lorsque par la science on veut parvenir à la certitude. Quelques-uns sont enfin arrivés à ce déplorable résultat, de ne plus rien voir qu'en elle et par elle, c'est-à-dire de fouler aux pieds tous les *préjugés*, toutes les maximes reçues dans le dessein bien arrêté de remplacer les traditions des siècles par de vaines imaginations. A l'aide de ce mot magique *la science*,

les hommes les plus respectables, la plus sublime morale, les plus divins préceptes sont conspués par des cerveaux malades et des esprits en délire.

Il est évident que toute vérité nécessaire ne peut s'induire qu'à l'aide de vérités contingentes relatives à d'autres vérités, et qu'il s'y mêle plus ou moins d'incertitude; alors il est impossible de dire si absolument elles sont des vérités. La philosophie n'a donc et ne peut avoir d'autre base certaine que l'ignorance d'une vérité positive inconditionnelle, car si la certitude philosophique pouvait être la vérité, alors il n'y aurait plus d'opinion, ou l'opinion serait la science : ce qui est contraire à la nature de l'opinion et répugne au libre arbitre.

Or, la science progresse, parce que des bornes de l'esprit humain et de ses progrès naît l'indéfini; mais l'infini, qui est toujours au-delà des limites de notre entendement, ne progresse pas ; la foi reste toujours inattaquable; c'est la grande inconnue qui plane sur l'esprit humain, et qu'il est impossible d'entamer ; c'est en un mot ce qui, modifié dans son idée, mais non changé par la science, produit l'opinion.

La foi ne compose pas à elle seule toute l'opinion; elle se réforme dans ses croyances par les progrès de la science; mais toujours est-il qu'elle en est la substance. Elle est invariable de sa nature, et toujours au fond la même. La science ne varie pas non plus, parce que les trois angles d'un triangle ont toujours

été et seront toujours égaux à deux droits, mais elle progresse. Son progrès fait tout marcher, modifie tout, mais ne change rien.

Il y a donc lieu à distinguer entre science et opinion, car l'opinion, en tant qu'elle varie, ne donne pas la certitude.

Maintenant, où sera la certitude dépouillée de l'opinion?

Il est constant qu'elle doit être dans les mathématiques, c'est-à-dire dans la seule de toutes les sciences qui peut se passer de l'expérience. Car si l'on admet l'opinion, encore une fois tout est remis en question. Voilà une grande absurdité, mais la logique y conduit fatalement; car la certitude philosophique doit avoir son fondement en dehors de toute hypothèse, en dehors de l'expérience, puisque la méthode hypothétique n'est au fond que la méthode expérimentale, et *vice versâ*. En effet, une hypothèse n'est-elle pas une opinion? Donc l'expérience est une mauvaise méthode pour atteindre à la certitude, car l'expérience ne donne que l'opinion, et toute opinion est contestable, parce qu'elle a pour principe la foi, et que la foi n'est que la certitude de ce qui peut être contesté; elle n'est la foi qu'à ce seul titre. Car si l'on ne pouvait contester la légitimité de ses dogmes, ce serait la science ou la raison nécessaire représentée par les mathématiques. La foi suppose l'incrédulité, mais la raison nécessaire n'admet même pas le scepticisme, parce

qu'elle n'a pas à s'occuper des prémisses, et que c'est sur les seules prémisses que s'exerce le scepticisme, avec cette différence que l'incrédulité nie sans preuves, c'est-à-dire affirme et se confond avec la foi, car on ne peut nier une croyance que par une autre croyance, jamais par la science, et que le scepticisme affirme et nie par la science, quoique sans principe assuré, sans unité de principe. Il n'est pas dans la nature humaine de ne se décider pour rien, mais, comme on *croit savoir* ce qu'on ne sait pas, on nie indifféremment l'objet de la science et de la foi par la science, et là est le scepticisme ; il ne se sépare donc ni de la science ni de la foi.

Ainsi, parce que la foi se détruit par la foi, la foi ne peut asservir l'esprit humain, et parce que la raison nécessaire n'a pas de prise sur elle, elle est encore la sauvegarde de cette liberté. Il en est de même du scepticisme ; s'il n'est pas à lui seul toute la philosophie, il en fait partie, car toutes les hypothèses qui se sont engendrées depuis sa naissance, et dont la généalogie forme la science des philosophes éclectiques, qu'est-ce autre chose que du scepticisme? Ce sont des abus de la raison nécessaire par la raison, et au fond des actes de foi, de pures modifications de l'opinion.

La philosophie est donc sceptique en tant qu'elle détruit des hypothèses et dogmatique en tant qu'elle en élève, elle est donc simultanément l'une et l'autre; c'est-

à-dire qu'elle ne donne que des vérités contingentes dont on ne peut avoir la mesure absolue, mais que la *foi*, la *science* et la *philosophie* forment un *trio* inséparable que nous retrouverons partout ; c'est la contradiction d'éléments opposés dans un milieu idéal dont il est impossible d'assigner la quantité, car il ne peut être conçu que relativement à ses éléments et réciproquement ; de sorte que l'origine et la fin de cet antagonisme de l'action et de la réaction doivent concourir à l'infini : de là l'éternité et l'intégrité du *triangle*, sur *l'unité* duquel repose le fondement de toutes nos connaissances et de toutes nos incertitudes, et c'est ce qui fait la matière du premier chapitre de cet ouvrage ; car l'unité des connaissances étant le point auquel tendent toutes les théories et tous les systèmes, il était nécessaire de démontrer que l'unité n'est qu'une réalité de notre entendement et avec elle le triangle qui soutient à lui seul tout l'échafaudage de la raison nécessaire, et en outre que l'infini étant l'effet de la contradiction de l'*un* et du *multiple* n'était lui-même qu'une réalité négative à jamais posée devant toutes nos conceptions et toutes nos découvertes quelles qu'elles fussent, ce qui fait de la certitude philosophique une certitude purement négative ; aussi, dès que la certitude est positive, elle sort du domaine de la philosophie pour entrer dans celui de la science ou de la foi et se divise à son origine ; de l'abîme, de l'infini elle passe dans le cœur ou dans l'esprit de l'homme

à travers les épreuves de la raison générale ou individuelle. Nous avons nommé cette faculté réceptive de la raison *entendement*, et nous dirons pourquoi.

La raison ne consiste donc pas à croire ou à savoir exclusivement, car, entre croire et savoir il y a encore un autre ordre de connaissances qui tient de la science et de la foi et participe de la raison, mais qui oblige aussi à ne faire usage de la raison qu'aux dépens de la certitude philosophique, c'est ce que nous avons entrepris de prouver parce qu'en cela nous croyons rendre un plus grand service à la morale que de nous occuper à bâtir un château de cartes que le souffle du libertinage renverse facilement et que le seul libertinage élève quelquefois.

Pour parvenir plus facilement à ce but, nous avons cru devoir consacrer un chapitre (c'est le dernier de la première partie) à faire ressortir les contradictions de la raison dans la manifestation extérieure de ses actes, nous voulons parler des langues et des vices nécessaires du langage qui sont la conséquence de cette contradiction ; car, il y a au fond de la pensée de l'homme comme de toutes ses actions quelque chose d'indéfinissable. Mais d'ailleurs cette question nous préoccupant dans tout le cours de l'ouvrage, nous avons plutôt donné des exemples que traité à fond la matière ; cependant, nous croyons en avoir dit suffisamment pour les besoins de la thèse que nous soutenons et pour attirer à l'endroit con-

venable l'attention du lecteur sur cet important sujet.

Après avoir ainsi démontré, dans la première partie, les principes de la liberté dans la grande contradiction des éléments de toute chose, dans celle des deux facultés opposées de l'entendement, et en quelque sorte ennemies, après avoir reconnu la lutte nécessaire qui s'établissait par cette espèce d'inimitié, dans la seconde partie nous envisageons cette lutte dans toutes ses conséquences sociales et par rapport à la certitude, car il ne faut pas oublier que nous avons particulièrement entrepris de faire ressortir l'étroite connexion qui existait entre la question de la certitude et la morale ou entre les facultés de l'entendement et l'ordre que la morale exige : nous avons donc commencé par là le développement des principes de la première partie ; puis, dans les imperfections du langage, nous avons aperçu le germe de contention qui constitue la concurrence, effet d'une dualité nécessaire : c'est la liberté envisagée au point de vue métaphysique. Nous avons vu aussi, dans la lutte des éléments, la liberté physique ; dans la lutte des deux volontés qui sont en nous, la liberté morale ; enfin, dans la lutte des volontés individuelles, la liberté politique, et nous avons cherché à faire voir que la liberté est indéfinie, qu'elle n'est liberté qu'à cette condition, et que, comme tout ce qui est indéfini n'est que relatif, la liberté est un mystère aussi incompréhensible dans son origine que clair dans ses effets.

Nous basant sur la notion de l'indéfini, nous nous sommes expliqué sur les idées de perfection et de progrès qui préoccupent si fort tous les esprits, car il y a encore lutte entre le progrès continu qui n'appartient qu'à la science, et les lois essentielles de la morale qui ne varient jamais. De sorte que les idées de perfectibilité ne sont applicables qu'à un individu pris isolément, ou, si l'on veut, à une société individuelle, si considérable qu'on la suppose ; qu'en conséquence, pour qu'il y ait progrès, il faut qu'il existe dans l'opinion une scission aussi profonde qu'éternelle qui rendra toujours les préjugés ou les croyances nécessaires ; que, d'accord avec le hasard qu'enveloppe l'indéfini, la concurrence et la guerre sont appelées à régir le monde et à faire de la morale une obligation, et de la liberté une nécessité.

Or, il est évident que la guerre exclut toute idée de certitude philosophique ; car ce n'est que parce que les hommes sont en contestation sur le principe des choses qu'ils appellent la force au secours de leurs opinions ; et parce que de tous les hommes ce sont les philosophes qui s'accordent le moins entre eux, nous avons fait de la guerre l'expression philosophique de la liberté et même du progrès ; en effet, si tous les intérêts étaient prouvés par A — B, s'ils étaient classés fatalement par une théocratie éternelle ou un gouvernement *machine* reposant tout entier sur la science, ce serait l'instinct, il ne resterait plus rien

à faire, car on n'aurait plus de droits à revendiquer, plus d'amélioration à introduire; on possèderait pleinement et absolument la certitude, et alors il est vrai, comme l'affirment ouvertement et sans ménagement des intelligences égarées mais logiques qui confondent la fin de l'humanité avec celle d'un roman, que boire, manger, dormir, et propager l'espèce deviendraient les seules occupations dignes d'attirer l'attention des hommes sensés.

DE LA CERTITUDE

DANS SES RAPPORTS

AVEC LA SCIENCE ET LA FOI.

PREMIÈRE PARTIE.

LES PRINCIPES.

CHAPITRE PREMIER.

Rapports généraux de l'idée de certitude avec celle d'unité.

Toute l'impuissance radicale de la philosophie se réduit à ne pouvoir expliquer comment l'UN engendre le DEUX, comment l'esprit engendre la matière, l'être simple ce qui est composé, ou comment ce qui est simple et composé en même temps peut demeurer néanmoins l'unité. Il y a là une contradiction palpable qui est comme un éternel obstacle à l'avide curiosité des hommes.

Tous les peuples ont cru à cette contradiction; ils ont cru à deux principes distincts dans l'unité : le bien et le mal; cette croyance a été celle du plus grand nombre des philosophes, et toutes les religions sans exception l'ont consacrée. Et, en effet, que vous descendiez dans les derniers éléments de la matière et de l'âme, partout il y a action et réaction, partout il y a lutte, et partout cependant vous voyez quelque chose d'indéfinissable, de caché, qui met l'ordre dans ce chaos apparent.

Ce quelque chose est-il tout à lui seul?

Grande et inépuisable question qui se présente sur le seuil de la science et qui restera toujours à l'état de question.

Car, agitez le plus imposant problème de la philosophie, le problème de la liberté, vous ne pourrez avoir aucune idée de ce qu'on entend par liberté, sans vous former celle de quelque contradiction. Passez à ce que la science a de plus abstrait, cherchez à définir la direction, il vous faudra imaginer la même chose. Enfin, conséquemment, vous trouvez aussi quelque chose de contraire à cette dualité qui vous frappe, et quelque chose encore qui n'est ni deux ni un, mais qui est deux et un tout ensemble, en ce qu'il fait convenir les contraires, quelque chose qui est le commencement et la fin, ou, en d'autres termes, qui n'a ni commencement ni fin.

L'unité absolue est donc quelque chose de différent de ce que nous connaissons, et n'est pas l'unité; car tout ce que nous connaissons a un commencement et une fin.

Donc, appliqué à la cause première, ce mot unité est un mot inventé plutôt pour soulager notre intelligence que pour la satisfaire. A tout prendre, l'unité n'est guère que *l'idéal* arrêté et *systématisé* par notre impuissance. Car si l'unité se retrouve partout, au fond de tous les grands problèmes de l'existence comme dans la plus infime parcelle du plus infime grain de poussière, c'est sous la forme de l'indécomposable et mystérieux triangle, qui, *un* dans sa trinité, *triple* dans son unité, enfante tous les nombres.

Or, comme l'unité, le triangle ne tient pas ses propriétés de sa grandeur; absolument, par conséquent, comme le cercle qu'il engendre, il n'est ni grand ni petit; c'est-à-dire qu'il n'a ni commencement ni fin, il est divisible à l'infini et toujours lui-même.

Mais pourquoi l'unité est-elle triangulaire?

Telle est la nature de la vérité, que nous nous trouvons toujours en présence de deux extrêmes lorsque nous voulons la saisir, et que la difficulté est toujours la même; il faut, pour ainsi dire, élever triangle sur triangle sans jamais discontinuer. L'unité est donc l'infini? Mais l'infini n'est pas triangulaire. L'unité et le triangle ne sont donc que dans notre entendement fini.

D'après la notion d'infini, diviser et multiplier sont deux opérations parfaitement identiques; et cette identité représente l'éternité de la génération. En effet, dire que les corps peuvent se diviser sans fin, c'est dire qu'ils peuvent se reproduire sans fin. La génération est donc un moyen terme entre les deux contraires, un milieu qui concilie la fin avec le com-

mencement, le fini avec l'infini, le *plus* avec le *moins ;* c'est la ressemblance unie à la différence par une cause commune et dans un commun produit. Tout dure par la génération, tout naît, tout meurt par elle ; car tout se transforme, et toute transformation implique simultanément la naissance et la mort, le bien et le mal.

Si, donc, tout s'unit en la cause première par des oppositions, il y a coexistence éternelle des contraires dans ce qui est, tout ensemble, la cause et l'effet ; car de même qu'il n'y a pas d'effet sans cause, il n'y a pas de cause sans effet ; il n'y a non plus ni cause ni effet sans le concours de deux facteurs communs. Par exemple, pour tirer un son, il faut frapper sur la cloche. Il y a ma volonté qui est la cause, le son l'effet, et la rencontre de deux agents de ma volonté ou facteurs du son. Ainsi, trois conditions inséparables de l'existence : *contrariété, effet, cause*. Supposez un de ces trois termes, vous supposez les deux autres, et tous trois se contiennent réciproquement. Car si tout s'unit en la cause première par des oppositions, l'effet unit également en lui les contraires, il en a toutes les propriétés avec la ressemblance et la différence, et il est un comme sa cause, et non deux comme ses facteurs. De même la contrariété s'unit dans la cause et l'effet, qui sont au fond deux contraires inconciliables. Le mot cause première équivaut donc à celui d'unité, c'est-à-dire qu'il est incompréhensible comme son objet. En effet, une cause qui a besoin d'agents peut-elle être une cause première? Une cause d'ailleurs peut-elle être antérieure à son effet? Ceux qui ont dit que la substance de Dieu était antérieure à ses attri-

buts n'ont fait que mettre leur entendement à la place de la réalité; car ce n'est qu'en tant que substance finie, qu'une cause est antérieure à son effet ou à son attribut, ce qui est tout un; mais la substance de Dieu est infinie et dépasse notre entendement, l'ordre et la génération de nos idées ou des choses finies.

Le dogme de l'unité pure n'est que l'enfance de la pensée.

L'incompréhensibilité de la génération consiste donc à lui supposer des instruments co-éternels, et à ne lui en point supposer. Partout nous ne rencontrons que mystères.

On a voulu, dans une philosophie récente, tourner la difficulté en s'étayant des découvertes de la physique moderne, on a fait produire à la divinité des gaz et des fluides impalpables et invisibles comme quelque chose qui s'approcherait davantage de sa nature, de sorte que la création serait comme une espèce de cône qui changerait insensiblement de nature jusqu'au point d'aller se fondre dans une volonté. Cette idée peut être ingénieuse, mais elle n'explique en aucune manière ce qu'il peut y avoir de commun entre une volonté et ses attributs, de quelque nature d'ailleurs qu'il plaise de les imaginer; et c'était cela qu'il aurait fallu connaître avant toute chose. Ces agents que l'on met en scène, tels que l'électricité, la lumière et la chaleur, n'expliquent pas davantage la création et la conservation que les naturalistes ne l'expliquent eux-mêmes lorsqu'ils prétendent que l'homme est issu d'un singe, celui-ci d'un animal plus voisin et moins parfait, et ainsi jusqu'au dernier degré de l'échelle, jusqu'au

polype; comme si nous étions capables de juger de la difficulté de la création, et comme si Dieu pouvait trouver de la difficulté en quelque chose, et qu'il fût comme un ouvrier qui perfectionne sans cesse sans pouvoir trouver tout d'un coup ce qu'il cherche!

L'effet coexiste de toute éternité avec sa cause, et la pensée divine n'est pas susceptible de perfectionnement. Il n'y a donc rien d'antérieur à la création, et aucune place pour un système de perfectibilité cosmogonique.

Mais d'ailleurs quels sont ces attributs de la divinité par lesquels elle manifeste sa puissance, ou plutôt son essence? Des lois en vertu desquelles l'essence divine se développe? Mais, supposer des lois à l'essence divine, c'est mettre quelque chose au-dessus d'elle, ou c'est dire que ces lois sont cette essence même, et alors que la création est éternelle comme cette essence, que l'effet est co-éternel à la cause, qu'il n'y a pas développement, mais simultanéité nécessaire d'existence; c'est tomber dans une contradiction d'autant plus grande que l'on tenait à prouver le contraire.

Essence, loi, puissance, absolument, nous ne savons ce que c'est. Encore moins savons-nous comment elles se manifestent, ainsi que les autres perfections que la raison nous oblige à donner à la divinité, qui, toutes se rapportent à puissance et à loi : comme grandeur, amour, beauté, etc.; et loi et puissance se confondant dans l'idée de l'essence incompréhensible de tout point, il ne nous reste rien, absolument rien dans l'entendement. Nous comprenons la nécessité de la loi, mais non la loi, ce qui veut dire que nous comprenons

la nécessité d'une nécessité, finalement que nous ne comprenons plus. C'est toujours à quoi aboutit ce mot nécessité qui couronne tous les systèmes.

Et cela est tout simple, car la raison contredit ici l'expérience, laquelle nous enseigne qu'il n'y a pas de loi sans accident, et d'accident sans matière. Mais l'expérience, à son tour, ne peut nous dire ce que c'est qu'un corps, et la raison ne nous fournit aucune donnée à cet égard, car elle ne peut davantage nous dire ce que c'est que la matière en général, qu'elle ne nous a dit ce que c'était que l'essence des choses; et cependant il y a des corps par expérience comme il y a une essence de raison.

Ce qui frappe nos sens, c'est l'enveloppe, la forme, l'accident. Au premier abord, toutes les qualités de la matière paraissent liées à la forme et à l'apparence; c'est suivant cette apparence qu'elle varie de dureté, de couleur, d'élasticité; mais on sent que la forme n'est ni cette dureté, ni cette couleur, ni cette élasticité même; et, en outre, que ce ne sont pas là non plus des qualités inhérentes à la matière, puisqu'elle les perd et qu'elle les retrouve. La forme doit donc se lier à certaines lois que subit la matière elle-même, à une cause unifiante, à une *essence*. De sorte que l'essence absorbe en elle la matière et l'accident.

Pour en donner un exemple sensible, nous baserons notre raisonnement sur les données de la physiologie.

L'agrégat des molécules animales se renouvelle au bout d'un certain temps. Après sept années, le corps humain est complétement *refait*, et les molécules remplacées, abandonnées à d'autres influences ont formé

des agrégats de nature et de formes différentes. La matière est donc informe par elle-même, puisqu'elle peut revêtir toutes les formes sans cesser d'être identique. Elle ne peut non plus tomber sous les sens, car elle ne peut être distinguée dans ses parties. Ce n'est pas non plus la matière qui fait l'individu, car elle n'a rien d'individuel ; ce n'est donc pas elle qui fait survivre la personnalité, le moi, l'identité d'existence : toute sa vie l'homme a quelque chose en lui qui lui dit qu'il est le même homme, bien qu'ayant subi un certain développement qui lui est propre. Or, ce qui fait qu'il ne ressemble pas à toutes les créatures, ce n'est pas l'élément matériel qu'il s'assimile, mais son essence ; ce n'est donc pas la matière, non plus, qui fait qu'il a du sang, des muscles ; et qui est ce sang, ces muscles, etc. : cela est formellement dans son âme, car l'âme n'est autre chose que l'essence particularisée, surtout lorsqu'il s'agit des animaux. Où est donc la matière? Pour concilier tout cela, il faut inventer un mot et dire *un corps*. Mais comme la matière n'a pas de parties, que la forme et l'essence n'en ont pas davantage, le corps n'en a pas non plus ; et cependant l'expérience nous convainc du contraire. C'est à l'aide de ce rationalisme que Leibnitz a imaginé ses monades. Aussi, nul système n'a jamais été plus d'accord avec les premières données de l'intelligence. Il ne contredit que l'expérience.

Dans tous les cas, un corps est la fusion de l'essence et de la matière unies dans la forme ; comme la matière est la fusion du formel ou de l'accident et de l'essence ; comme l'essence est la fusion de la matière et de l'accident ; tout ce que nous pouvons imaginer

dans un individu quelconque. L'unité est donc un corps ; en ce cas, elle sera une unité *individuelle*, car les corps se limitent, et non une unité *générale*, elle ne sera pas *tout*, ce qui est absurde. Si elle est tout, elle ne sera limitée par rien, sans cesser d'être un corps : ce qui est encore absurde ; car un corps a une forme, et ce qui est infini n'en a point. Or, peut-on appeler unité ce qui est *un* et *infini* en même temps?

Où est donc l'unité, nous demandera-t-on?

Elle est où est la beauté, nous la sentons, nous la voyons en *détail;* mais absolument, et en général, nous ne savons ce que c'est. Il n'est donné qu'à l'être absolu de se connaître dans ses œuvres. Nous avons le sentiment du beau et de l'un, comme celui de l'espace et du temps, sans pouvoir dire en quoi ils consistent. Il y a donc des idées indécomposables et d'origine contradictoire, sur lesquelles ne peut s'exercer le jugement, mais qui le formulent, au contraire, sans que l'esprit puisse s'en rendre compte. Nous ne savons ce que c'est que l'espace et le beau, mais nous savons qu'il y a de l'espace et du beau; quant à l'espace et au beau absolus, il faut s'arrêter court. Qui peut mieux nous en convaincre que les opinions si variées, si contraires des philosophes, ou les différents jugements que nous portons sur une œuvre d'art ou sur les beautés de la nature? Les représentations, même, que fait chaque artiste des scènes de la nature diffèrent autant que nos jugements; mettez vingt peintres devant un modèle, vous aurez vingt caractères différents, et cela non pas tant parce que les peintres n'auront pas fait exact, que parce qu'ils auront réellement

vu les choses avec d'autres yeux, et auront senti différemment. Ils auront fait plus ou moins vrai, chacun dans sa donnée. Mais ces différentes natures de vrai seront souvent si éloignées qu'elles ne pourront plus souffrir de comparaison. Rembrandt et Raphaël sont vrais chacun dans son genre, mais peut-on dire que l'un est plus vrai que l'autre? Si on le dit, cela ne pourra tourner contre nous; car alors nous supposerons Rembrandt avec le même genre de talent cent fois plus habile si on le suppose cent fois au-dessous de Raphaël, ce qui le rendra égal. Mais nous le demandons de nouveau, leurs productions souffriront-elles la moindre comparaison? N'est-il pas certain qu'ils ont des beautés qui conviennent à leurs caractères respectifs? Évidemment, outre la nature qu'ils se proposaient pour modèle, il y a quelque chose que chacun y a mis sans même le vouloir, comme s'il avait vu les objets au travers d'un prisme différent. On les aime sans savoir pourquoi, on se range d'un côté ou d'un autre, mais cela ne prouve ni pour ni contre. Il faut donc avouer que par la pensée comme par la forme nous ne pouvons, absolument, saisir le beau, le beau comme l'un *en soi* nous échappe. La définition du beau ne peut se faire que par l'énumération des qualités.

Tout le monde convient que l'unité ou la beauté, c'est l'ordre. Mais il n'y a ici qu'un mot de changé. Absolument qu'est-ce que l'ordre? Les uns l'établissent par la sympathie, les autres par la force, personne ne sait, au fond, quel est le lien mystérieux qui unit la sympathie à la force.

Nous trouvons d'abord avec l'idée de force qu'il

faut de toute nécessité qu'une obligation immédiate et toute-puissante ramène à un même point de concours tous les accidents de l'existence, et rende impossible toute complication; car il ne doit y avoir, en dehors de l'unité souveraine, aucune manifestation, sans quoi il y aurait égalité, rivalité et partage : obéir est donc un acte nécessaire.

Dans cette obéissance, il y a enchaînement de la volonté individuelle à la volonté générale ou sa soumission obligée à une puissance oppressive qui se compte et s'analyse, et à laquelle elle peut et doit résister, en raison de sa puissance; car tout ce qui se compte étant relatif, la puissance n'est dévolue que du plus au moins, et peut se contester. Ainsi, toute contestation n'a lieu qu'à cause d'une différence quelconque; mais cette différence, en supposant la résistance, veut une certaine égalité, une ressemblance; et comme tout diffère et ressemble du plus au moins, les termes de la progression se réduisent à un seul terme général, qui exprime l'infiniment grand, et à un seul terme particulier, qui exprime l'infiniment petit, ou la subordination mathématique que l'esprit conçoit. Cependant, ces deux infinis ne peuvent être subordonnés l'un à l'autre, puisqu'ils sont également infinis, et qu'ils ont une puissance égale de nombre. Ce sont donc deux infinis; ce qui est absurde. Donc l'infiniment grand et l'infiniment petit sont identiques; mais en un point que nous ne saurions atteindre en dépit de tous les efforts de l'esprit spéculatif. Ainsi l'idée de quantité n'est propre qu'à représenter l'incompréhensibilité du tout, et non à le définir. C'est

parce que nous ne pouvons comprendre son infinité que nous comptons, et que nous faisons usage du mot quantité, lorsque nous voulons exprimer, suivant la nature de notre entendement, les rapports du tout à sa partie. Mais nombrer, différencier, coordonner, ou rapporter à l'unité n'ont, au fond, pour résultat commun, qu'une valeur d'infériorité et de supériorité; et dire infériorité et supériorité, c'est dire soumission et concours vers un même but; l'union veut la subordination.

Néanmoins, cette subordination ne paraît pas, comme nous venons de le voir, le seul principe de l'unité, puisque les deux infinis se confondent, et que la quantité disparaît dans un seul et même principe, qui est aussi bien de son côté comme la cause de l'harmonie générale, et se laisse entrevoir sous l'écorce grossière du multiple. La sympathie et la force forment donc les deux grands sexes de la nature, car avec des moyens différents ils ont un même but. Cependant, d'un autre côté, ce sont deux contraires inconciliables, il y a donc ici en présence un principe d'inimitié et un principe d'amour dont la contrariété semble produire le mouvement. En effet, supposez que l'un l'emporte sur l'autre comme le veulent différentes écoles, il n'y a plus qu'un repos incompréhensible dans toute la nature, la vie est détruite. La vie est donc en même temps l'union et l'antagonisme, c'est-à-dire qu'elle est cause et effet tout en même temps de cette union et de cet antagonisme; elle les féconde et en est fécondée. C'est ainsi que le jour et la nuit enfantent le crépuscule et toutes ses variétés, le

grand et le petit enfantent le moyen ; mais le jour est la conséquence invincible des ténèbres, comme la différence l'est de la ressemblance; ils co-existent dans leur cause commune, et co-existent avec leur cause de toute éternité. L'antagonisme a donc son principe et sa fin à l'infini dans une existence mystérieuse, et qui nous déborde de toutes parts.

Ici les termes nous manquent avec les idées, et le philosophe, comme repoussé par une main mystérieuse, est obligé de tourner malgré lui dans un cercle vicieux ; le prodige de Babel se renouvelle. Non-seulement, il ne parvient plus à se faire comprendre, mais il ne se comprend plus lui-même. Aggravation méritée, car les premiers hommes n'ont tenté que d'escalader le ciel, tandis que les philosophes sont assez audacieux pour citer au tribunal de leur faible raison celui que les cieux mêmes ne peuvent contenir. Heureux quand ils sont assez adroits pour éluder une partie de la punition, et qu'ils savent se maintenir dans ce vague qui, semblable au crépuscule, grandit les objets en rendant les formes indécises, et laisse à l'imagination toute sa liberté. Heureux, disons-nous, car peut-être les questions qu'ils agitent y gagnent-elles beaucoup plus que si elles étaient débattues au grand jour ; au lieu qu'un certain vague maintient singulièrement le respect et la considération. C'est une vérité que, si l'on voulait en croire Montaigne, le père de la philosophie n'ignorait pas. Et de fait, il a réussi en cela comme en tout. Car après vingt siècles et dix mille commentateurs, on dispute toujours sur ce qu'il a voulu dire dans maints endroits de ses ou-

vrages, sur lesquels pâlissent encore, à bon droit, toutes les académies de l'univers. Les uns proclament qu'il est très clair; d'autres, très embrouillé; mais tout lecteur impartial dira que, lucide, circonscrit, substantiel et serré dans sa phrase, il est embrouillé dans l'ensemble; et c'est autant qu'il en faut pour exercer la sagacité des plus savants hommes, faire pleuvoir les mémoires, et flatter la vanité des interprètes; toutes choses qui n'auraient pas eu lieu si Aristote avait été clair partout, et s'il ne planait pas toujours sur sa pensée un certain vague qui rehausse encore son colossal génie. Dans la nature, c'est aussi l'ensemble des choses qui nous déroute; c'est aussi ce vague qui nous en impose. Dès qu'un fait très compliqué, très mystérieux devient tout simple par une heureuse découverte, il passe en habitude, nous n'y prêtons plus d'attention, et de même que quand le charme d'une illusion est rompu par la vue du procédé nous sentons un secret dépit de ne l'avoir pas aperçu tout d'abord : que serait-ce de l'être infiniment simple, le plus simple et le plus habile de tous les prestidigitateurs! Ces langues de feu, autrement dits *feux-follets*, qui apparaissent la nuit dans les cimetières, et qui frappaient nos pères d'une terreur superstitieuse, dans l'idée où ils étaient que les âmes des défunts erraient sous cette forme, avaient quelque chose de lugubre et d'effrayant, qui donnait de la puissance divine une idée proportionnée à l'état d'ignorance et de grossièreté de leur époque. Aujourd'hui les moindres connaissances suffisent pour dissiper toutes ces craintes; c'est, disons-nous, de

l'hydrogène phosphoré qui s'enflamme au contact de l'air ; et cela nous rassure à un tel point, que nous pouvons nous promener avec autant d'assurance, à minuit, dans un cimetière, que dans un jardin en plein midi. La superstition tombe et tombera avec l'ignorance, mais il restera toujours, pour les plus savants, des problèmes infiniment plus terribles à résoudre, et cette puissance occulte qui fait frissonner d'horreur l'homme totalement illétré, n'épouvante pas moins le philosophe, et ne rend pas pour lui la religion moins nécessaire. S'incliner et crier merci, sont deux mouvements que lui arrachent également la surprise et la frayeur ; car il aperçoit au fond de tout ce mystère un pouvoir qui semble vouloir, par de sinistres avertissements, nous montrer que toute notre prudence ne saurait éviter ses coups, et qu'il est quelque chose de plus efficace et de plus élevé que toute notre vaine science.

Il y a chez l'homme une mystérieuse dualité, croire et savoir, qui paralyse tous les efforts de la logique ; le principe qui unit ces éléments contraires est le même que celui qui anime toute la nature ; nous le pouvons sentir, maïs non l'expliquer. Est-ce le cerveau qui fait battre le cœur ? est-ce le cœur qui fait penser le cerveau ? On sent qu'ici il y a un troisième principe inconnu, un *je ne sais quoi*, que nous nommons une âme. C'est un principe semblable qui anime toute la nature, qui en tout unit les contraires et fait naître le mouvement par l'antagonisme. De même, la religion et la philosophie, la science et la foi sont comme les pôles positif et négatif de l'aimant social

qui représente dans son unité la co-existence des contraires. Otez-lui l'une ou l'autre propriété, il n'y a plus de corps ou d'aimant social; car, d'une part, ou vous faites de l'individualisme un principe, ou d'une obéissance aveugle une loi permanente; c'est-à-dire que, dans les deux cas, vous réduisez l'homme à l'instinct.

Il n'y a donc pas de certitude, mais deux sortes de certitudes si différentes entre elles que le moindre contact donne naissance au doute; mais comme tout se lie dans la nature, ce contact existe, mais il n'existe qu'à l'infini.

A la vérité, nous sommes certains de l'existence de Dieu, mais la difficulté n'est que reculée, car cette certitude, purement négative, ne nous en donne aucune autre; elle n'est fondée que sur l'impuissance de notre entendement; elle est stérile comme le néant. Dieu existe; mais ce Dieu, est-ce le dieu d'Épicure ou le dieu de Descartes, celui de Leibnitz ou celui de Spinoza? est-ce un atome, une idée, une monade, une substance ou une nécessité?

Si la certitude est à l'infini comme son objet, il n'y a pour nous que plus ou moins de certitude: certitude qui prend le caractère de l'élément qui domine. L'homme ne croit et ne sait que du plus au moins, et la raison demeure toujours avec son empire qui est aussi celui de la philosophie et de l'incertitude. Une théorie de la certitude n'a pour équivalent qu'une religion de la raison : le bon sens en fait justice d'avance.

S'il n'y a dans les connaissances positives que plus ou moins de certitude, absolument, dans ces connais-

sances, il n'y a aucune certitude : car la certitude est *une*, elle ne peut être augmentée ni diminuée. Toutefois la connaissance absolue n'étant pas à la portée de l'esprit humain, il est aussi impossible de nier l'existence que d'affirmer ce qu'elle est : on la *sait*, si l'on peut parler ainsi, sans la *comprendre* et par conséquent sans la pouvoir prouver. Or, la certitude que l'on acquiert infailliblement de ne pouvoir comprendre l'existence est ce que nous appelons *certitude négative*.

La certitude négative est celle qui convient à notre nature finie ; aussi est-elle *absolue* en tant que certitude de ne pouvoir parvenir à la réalité de la connaissance. Mais, comme nous l'avons vu tout à l'heure, cette certitude ne peut nullement nous satisfaire ; la vérité absolue ou la science absolue ne peut être que dans la certitude *absolue positive;* car alors, en affirmant l'existence, on affirmerait aussi ce qu'elle est.

Mais nous nous proposons d'établir qu'avec l'hypothèse de la certitude *absolue positive* il n'y a aucune espèce de morale possible ; et, pour cela, nous nous fonderons sur les simples données de l'opinion et du sens commun.

CHAPITRE II.

Rapports généraux de la certitude avec la morale et ses éléments, la foi, la science, la philosophie, l'art et l'industrie.

D'une part, un théoricien vous dit : Deux choses qui ressemblent à une troisième se ressemblent entre elles ; c'est l'argument du géomètre, le terrible syllogisme, qui ne connaît pas les croyances, mais les axiomes. C'est pourquoi, les mathématiciens sont pour l'ordinaire très tolérants : sûrs que quiconque voudra nier que deux et deux font quatre n'aura jamais de bonnes raisons à leur alléguer. Confiants en eux-mêmes, ils émancipent l'individu ; mais ce n'est qu'en apparence, car, en soumettant ses actions à une logique inflexible, ils lui ôtent sa liberté morale. Le géomètre n'a pas d'opinion, il déduit ; pour lui le vice, c'est l'ignorance ; pour bien agir, il suffit de bien juger. Nécessairement dans toutes les théories de cette espèce, les préjugés sur lesquels repose toute éducation sont mis à l'index ; la science a la prétention de remplacer les croyances par la seule instruction, les inspirations du cœur par les vains calculs de l'esprit. On n'accepte même plus ici l'idée du contrat civil ; quelque chose de fatal et de nécessaire comme les nombres, et tout-à-fait en dehors de la volonté, remplace tout.

Du côté des croyances, on arrive au même résultat par des voies opposées, avec cette différence toutefois que les nombres ne pouvant faire acception des personnes, tous les membres de l'association sont placés sous le même *niveau;* il n'y a plus pour eux qu'un poids, qu'une balance : l'algèbre; les hommes marchent comme les équations et se transforment avec elles. Au lieu que les croyances, ayant pour dernière fin le régime théocratique ou l'esprit de *caste*, ne vivent que sur l'abnégation, d'abord volontaire, puis obligée de l'individu, au profit d'un petit nombre et même d'un seul ; c'est le principe de l'inégalité poussé jusque dans ses derniers retranchements; c'est le préjugé reçu sous le sceau de l'infaillibilité, et dépouillé de toute sanction humaine : l'aristocratie, la noblesse, vains sons qui s'évanouissent devant l'idée d'une éternelle durée et d'une élection divine.

D'un côté comme de l'autre, les prétentions vont à l'empire universel, car un théorème doit être vrai pour tous les peuples de la terre. Il en est de même d'une vérité religieuse.

Nous venons de parler logiquement.

Mais si dans tous les temps, on a vu de grands empires s'accroître au-delà de toute proportion et même tendre à l'universalité, si on a vu de petits états se dissoudre par le morcellement et les prétentions individuelles à l'indépendance, il y a aussi une force secrète qui balance tout, et qui empêche que tout cela ne puisse subsister sans qu'il soit possible d'assigner aucun terme, soit aux envahissements du pouvoir, soit au fractionnement sans fin de ce même pouvoir.

Des deux côtés, l'égoïsme engendre la corruption et la folie; mais rien n'empêche qu'un sage tempérament ne modère tout selon les règles de la prudence et la forme des temps.

Or, tout tempérament suppose une lutte dans les faits.

Cette lutte, nous la retrouvons partout, dans les hommes comme dans les choses; elle prend seulement des noms différents. Si on l'envisage par rapport à l'entendement humain, on l'appelle liberté ; s'il s'agit de l'opposition des intérêts entre deux peuples, elle s'annonce par la guerre ; de celle des partis politiques, on la nomme anarchie ; de celle des intérêts privés, concurrence, émulation, amour de la gloire, etc. ; lutte ou opposition, qui doit se formuler encore dans les divers besoins de l'homme par un semblable dualisme de l'intérêt. Il y a donc deux sortes d'intérêts : ce sont les intérêts matériels et les intérêts moraux.

Nous entendons par intérêts matériels, bien-être matériel, tout ce qui s'adresse directement à l'individu, tout ce qui est pour lui jouissance exclusive, tout ce qu'il recherche en vue de lui-même, comme la nourriture, le vêtement, etc. : *c'est l'unité de fraction.* Et nous distinguons les intérêts matériels des intérêts moraux ou spirituels, en ce que ceux-ci sont *plutôt* recherchés en vue des autres, comme la justice, l'équité, etc., c'est-à-dire, en vue d'une *généralité* qui comprend bien *l'individu*, mais dans laquelle l'individu, entrant nécessairement comme *minorité*, il est souvent porté, en vue d'un intérêt immédiat et personnel, et, malgré sa raison, à tenir peu de compte des avantages qu'il retire de l'ordre : *c'est l'unité centrale.*

Cette lutte, entre l'intelligence et les passions, est proprement ce qui caractérise la raison et constitue la morale.

Ce que l'homme cherche en vue de lui-même, se rapporte à la réalité *sensible*, et, dans son application, prend le nom d'industrie. L'industrie comprend les arts techniques. Les efforts de l'intelligence qui ont pour objet de simplifier les moyens et d'en découvrir d'autres par l'étude des causes et l'enchaînement des effets, indépendamment de toute idée d'application, tendent à la *science*. La science prend le nom de théorie ou de méthode, selon qu'on la considère dans la convenance des faits ou dans ses moyens d'application. Ce que l'homme cherche en vue de l'ordre, tient à une réalité *morale* qui n'est pas susceptible d'analyse, et au pied de laquelle viennent se briser toutes les théories et toutes les méthodes. Les principes constitutifs de l'ordre sont les *croyances*, elles s'opposent à la science et l'art qui en découle à l'industrie.

On nomme art les connaissances pratiques qui ont pour objet de subvenir aux besoins de la vie morale. Ordinairement, on nomme ces connaissances *libérales*, pour faire comprendre qu'elles sont moins assujetties aux règles de la logique et de l'intelligence qu'au *sentiment*, qu'à la libre expression de ce sentiment; qu'elles ont pour principe une réalité toute subjective, soit sociale, soit individuelle, et non pas les lois mécaniques du mouvement qui appartiennent plus à la réalité objective qu'à l'individu, et qui, partant, sont plus obligatoires, ne participant pas directement de la volonté, mais la maîtrisant, au contraire, dans la

fin qu'elle se propose; c'est ce qui arrive dans les arts techniques et dans la science pure, qui n'ont pour objet que de satisfaire aux besoins de la vie matérielle.

Par ce qui précède, la science est une conséquence de nécessités antérieures qui ont pour objet les sens, et au contraire, les connaissances qui ont pour objet la satisfaction du cœur sont une conséquence nécessaire de pratiques antérieures : ce qui démontre que l'intelligence et le cœur agissent en sens contraire et en raison inverse, puisque la science n'existe guère qu'à la suite des arts techniques, tandis que les croyances précèdent toujours les arts libéraux, et que la science ne subsiste que par le calcul et l'examen, et les croyances, par l'imagination qui l'exclue. L'art se *modifie* avec les croyances, la science *progresse* avec l'industrie.

Les efforts de l'esprit humain, pour faire convenir la science avec les croyances, en tant que l'esprit humain cherche à les empreindre d'un caractère rationnel, est ce qu'on nomme *philosophie ;* dans le sens empirique du mot, c'est *l'opinion.*

L'opinion comprend donc, tout ensemble, le résultat des besoins de la généralité et de l'individu; elle tend donc à l'ordre aussi bien qu'à l'anarchie, puisqu'elle a un double rapport avec l'individu. On a dit longtemps : l'homme ne vit pas que de pain, et il n'est pas de maxime plus vraie; mais il ne vit pas non plus que d'ordre. L'ordre, pris séparément, n'est qu'un être métaphysique, une pure abstraction comme tout ce qui tient aux nombres, et qui a besoin d'une substance pour

être réalisé. Les sociétés vivent d'ordre, leur élément principal est l'abnégation de l'individu ; mais si l'individu appartient à la société, il s'appartient aussi à lui-même. Et de même qu'en tant qu'unité, il est une puissance différente de la pluralité, de même il vit d'une vie tout opposée ; il a, pour ainsi dire, deux existences distinctes, mais dans les termes seulement ; dans la réalité, la perfection idéale consiste à les confondre ; car l'unité conçue sans la généralité est aussi bien une abstraction, quoi qu'on en ait dit. Et de même qu'on ne pourra jamais atteindre à la perfection idéale, de même on ne pourra non plus jamais atteindre, en morale, à l'émancipation complète de l'individu, ni exiger de lui une complète abnégation. Ces trois conditions du libre arbitre se supposent l'une l'autre.

Mais, sans libre arbitre, il n'y a pas de morale ; et puisqu'il n'y a pas de certitude avec le libre arbitre, la morale ne vit que sur l'incertitude des principes.

Il y a donc dans l'insuffisance même de la raison une vérité qui doit se produire sans notre consentement ; et nous montrerons que l'opinion impliquant tout ensemble l'ignorance et le besoin de la vérité, c'est-à-dire une suite de progrès qui remplissent l'intelligence et le cœur de l'homme sans jamais tarir la source de sa curiosité et de ses désirs, le progrès général de la société ne paraît pas limité dans sa durée, parce que la masse des idées n'a pas de développement assigné ; que la morale n'est pas une science, mais le développement philosophique de la raison par l'intelligence et le sentiment, en résumé, par le seul sentiment, at-

tendu que les résultats n'aboutissent toujours qu'à faire succéder une hypothèse à une autre hypothèse, c'est-à-dire à se payer de préjugés plus nouveaux que l'activité de la raison cherchait sans cesse à renverser ; qu'en conséquence, la morale sera toujours quelque chose de plus et quelque chose de moins qu'une science : quelque chose de plus, en ce que son objet est plus élevé qu'elle, et d'ailleurs le but que tout homme doit se proposer dans la recherche de la vérité, et quelque chose de moins, en ce qu'elle n'arrivera jamais à une théorie satisfaisante, c'est-à-dire à un seul et même concept parfaitement déterminé, puisqu'elle doit affirmer et nier, et que comme la liberté, dont elle est l'expression, elle présuppose le bien et le mal dans la lutte ; que l'objet des recherches de l'homme devant être son bonheur, la morale son but, si l'on envisage la morale comme une science, elle doit être la dernière dans l'ordre des temps et la première dans la pratique, et qu'ainsi c'est en même temps la plus inconnue et la plus utile de toutes les sciences, puisqu'elle les exige toutes. Mais si la science se lie essentiellement à la morale, celle-ci doit suivre inévitablement les progrès de la science ; et comme la science ne sera jamais achevée, la morale, dans ses données générales, ne pourra non plus atteindre à une complète certitude, c'est-à-dire qu'elle s'enrichira nécessairement de toutes les formes des hypothèses scientifiques et de l'expérience des faits ; et, en définitive, ce qu'on nomme progrès est quelque chose d'inexplicable et de réel.

Nous allons examiner successivement la valeur des

différentes sortes de certitude dans leur rapport avec les objets de nos définitions, savoir : la science et la foi, la philosophie, la raison, l'art et l'industrie, dont nous résumerons la lutte dans les imperfections nécessaires du langage.

CHAPITRE III.

Rapports de la morale avec la certitude obtenue par la foi.

Toute société suppose un ordre établi, un ordre établi un gouvernement, et tout gouvernement suppose des lois, un empire quelconque.

Ou l'empire devait être éternel, nécessaire, ou il devait se dissoudre.

Mais le premier cas est jugé, car ce serait la ruche ou l'absence de l'opinion, le gouvernement *absolu* de l'instinct, et non la foi ou même la science; car à quoi bon la science et ses progrès, si telle forme de gouvernement existe nécessairement, si tout est bien?

Si l'empire devait se dissoudre, il fallait que l'opinion contînt virtuellement un germe de dissentiment ou la pluralité des empires, la rivalité des intérêts, celle des passions, ou la guerre.

Mais remarquons ici la sage économie de la nature : non-seulement elle ne repousse pas absolument l'universalité de l'opinion, mais elle en fait un besoin aux hommes. Rien n'empêche qu'une opinion, et cet avenir paraît destiné au christianisme, rien n'empêche qu'une opinion ne se répande par toute la terre, mais ce ne sera toujours qu'au prix de grands efforts qui supposent le doute; et en outre avec de certaines modifications relatives aux lumières et au génie des temps

et des peuples, bien qu'en principe la vérité soit invariable.

La vérité est invariable dans son essence comme la société qui en est une expression, mais non dans sa forme accidentelle, et comme il est de la nature de la forme de ne jamais se séparer de l'accident, et en même temps de représenter l'immuabilité de son essence, il y a une route inconnue par où l'accident doit communiquer avec l'essence, et s'empreindre de sa nature en cherchant la forme idéale ou essentielle, et cependant, ne représenter individuellement qu'un mode infiniment petit et toujours changeant de l'idéal, de sorte qu'en matière d'opinion, la dissolution d'une société ne soit pas celle de l'opinion essentielle, s'agirait-il d'ailleurs de la société universelle de tous les peuples du monde. Car cette société ne doit être considérée que comme une individualité, un accident, en tant qu'elle est transformable; ce qui diffère infiniment de la société conçue dans son essence.

On peut donc dire avec justesse que peut-être il y a autant de croyances que d'hommes sur la terre, parce qu'il n'y a pas deux hommes, par l'axiome que rien ne se ressemble, qui doivent penser avec une exacte uniformité sur les mêmes choses, sans que ceci infirme en rien le pouvoir qu'ont les opinions de se répandre et de se généraliser. Car si les opinions diffèrent quelque part comme les individus, elles se ressemblent aussi comme eux quelque part. Elles peuvent donc en conséquence de cette propriété constituer des collections comme eux. Or, toute collection reposant sur des différences aussi bien que sur des ressemblances,

quand une intelligence s'éteint, c'est en effet une croyance qui meurt. Appliquez cela à une collection si nombreuse qu'elle soit, il n'y aura rien de changé, quant à la base primitive des sociétés, que l'accident; encore, sera-ce toujours l'accident. Or, cette généralité de l'opinion est ce que nous nommons un *moi* collectif. On nous a contesté la vérité de cette observation bien à tort, car un moi individuel ne peut se nommer que par sa différence, c'est elle qui le fait reconnaître aux autres et à lui-même; il en est de même d'une généralité ; et, par la même raison, la ressemblance se sépare de la différence, elle peut donc dire *moi* au même titre. C'est ainsi en effet que parle un peuple.

L'idée radicale des dissensions morales, comme celle du mouvement, est enveloppée dans cette contrariété des éléments constitutifs des choses. C'est parce que tout individu diffère quelque part de la manière de penser commune, qu'il doit faire tous ses efforts pour se rattacher à cette manière de penser, ou à la croyance générale; c'est le combat de l'autorité contre la raison, du droit public contre l'intérêt privé. Le droit des gens n'est autre chose que le droit public de tous les peuples, c'est l'expression du *sens commun* éclairé par les époques et les progrès de l'opinion.

Mais comme l'autorité repose plutôt sur l'esprit que sur la lettre, que les langues sont vagues de leur nature, qu'elles ne peuvent embrasser toutes les individualités, tous les accidents, le droit des gens participe de ce vague, et est sujet à toutes sortes de contestations; car la lettre varie avec l'esprit, et l'esprit

varie suivant les individualités, c'est-à-dire suivant les temps et les lieux. Il y a encore la perfection idéale qui consiste à suivre l'esprit général ; mais cet idéal au sujet duquel nous nous expliquerons plus loin peut être davantage senti que saisi, et tout se résout en bonne foi et en appel à la conscience. Là est toute la morale, parce que là est le principe de la différence des opinions, c'est-à-dire le principe des *croyances* religieuses, politiques et philosophiques.

L'autorité ou la raison publique appelle à son secours la raison individuelle, mais ne la laisse pas décider de tout ; car alors il n'y aurait plus aucune espèce de lien social, aucune coordination dans les faits ; l'individu ne participerait en aucune manière de la totalité ; il n'y aurait que des *unités* de *fraction*, c'est-à-dire autant de pouvoirs qui se combattraient sans jamais s'asservir, comme dans le sens opposé il n'y aurait qu'une *unité centrale* sans que le fractionnement fût possible, ou même si cela peut se comprendre, un centre sans sa circonférence, et *vice versâ* pour l'autre cas.

Ainsi, ceux qui ont voulu tout faire reposer sur l'autorité ou sur la raison, qui dans son acception vulgaire est toujours prise dans le sens individuel, sont tombés dans une égale erreur ; car la raison, et cela sera exposé deux ou trois chapitres plus bas, la raison est une puissance dont les éléments se combattent, la raison n'est que l'expression du doute sur lequel ne peut rien reposer, elle est comme ces royautés qui ne vivent que par la discorde de leurs serviteurs. Qu'il s'agisse de science ou de foi, elle se perd dans le dogme

ou l'hypothèse. Individuellement, les croyances ne sont que des hypothèses dogmatiques, et les sciences des dogmes hypothétiques, car partout l'élément de certitude manque par la base. En effet, la foi n'est que la certitude de ce qui peut être contesté, la foi suppose l'incrédulité ou la liberté de croire; elle rejette l'évidence de la vérité qui l'anéantirait sur-le-champ, en anéantissant toute discussion et en rendant impossibles le doute et l'épreuve. La vérité ne paraît donc pas consister absolument dans cette évidence. En est-il autrement pour la science? Qu'est-ce que l'attraction? Non-seulement on ne peut définir la nature de l'attraction, mais avec la notion de l'infini, on ne voit pas comment l'attraction peut mettre l'unité quelque part, puisque le tout ne peut être compris, et que d'ailleurs dans les faits recueillis par la science il y en a qui contredisent ses effets. L'attraction n'est qu'une hypothèse, une pure croyance scientifique. Tout nous dit que la science subira encore quelque grande révolution. En philosophie pareillement nous n'en resterons ni à Kant, ni à M. de La Mennais, ni à M. Cousin : La raison, cet éternel Titan, se retournera bientôt, et, renversant les montagnes qu'ont accumulées sur elle les princes de la science, elle essaiera de nouveau de s'en faire un marche-pied pour escalader le ciel.

Mais le scepticisme, en morale, ne peut régner toujours, par la même raison que l'anarchie ne peut toujours exister au sein de la société, ni l'état de guerre entre des nations également puissantes; il faut que le plus fort ou le plus habile l'emporte sur le plus faible ;

alors la paix n'est que le règne de la loi et le triomphe de l'autorité, et la raison, la logique déduisant le droit du fait accompli et reconnu; la philosophie ne procède pas autrement, elle n'a jamais dit et ne dira jamais son dernier mot; mais le triomphe d'un système n'en fait pas moins des disciples d'un philosophe des théologiens qui font de la pensée du maître un dogme qu'ils substituent à l'hypothèse. Abrités sous cette forme, il devient dangereux souvent de les attaquer; bientôt la raison n'est plus invoquée que comme un moyen et non comme un principe, c'est la science et la foi confondues dans la théocratie, époque redoutable et qui viendra tôt ou tard nous surprendre, époque qu'ont voulu, à tort ou à raison, hâter des hommes qui n'étaient pas dépourvus de génie, mais qui ont pu apprendre à leurs dépens que rien ne s'improvise dans les œuvres de Dieu; mais il n'en est pas moins vrai que cette époque est un germe dans le cœur humain et dans la nature même de la science. Car toute science étant plus ou moins dogmatique tend à s'approcher de son idéal, comme à s'en éloigner, lorsqu'elle s'est développée dans toutes ses conséquences. Les dogmes religieux suivent la même marche, mais en communiquant de leurs propriétés à l'élément scientifique, ils s'impreignent de l'hypothèse et perdent une partie de leur force; car lorsqu'ils progressent c'est à contre-cœur; leur idéal est l'immobilité. Or, c'est la fusion nécessaire, obligée de ces deux principes qui fait le triomphe de la raison en les perdant l'un par l'autre.

Ainsi, malgré notre distinction de deux principes de

la raison, nous n'en voyons pas moins continuellement la raison opposée à l'autorité. Cette opposition ou ce combat est l'origine du bien et du mal, car il a commencé avec l'homme.

Dans la défense que Dieu fit à Adam de ne pas manger du fruit de l'arbre de la science, la *Genèse* nous en offre une figure vraie, simple et frappante; car elle nous fait voir le préjugé du devoir en opposition dès le commencement avec la raison, et elle nous montre encore celle-ci dans le discours du serpent excitant la science à la révolte contre la foi ou la tradition, vous serez comme *des Dieux*, dit-il, vous *connaîtrez* le bien et le mal. La défense de Dieu représente l'autorité si nécessaire pour combler le gouffre de l'infini. Adam devait avoir *foi* en Dieu et adorer sa volonté sans chercher à pénétrer ses motifs, qu'il devait supposer bons par le seul sentiment de la sagesse de son créateur.

Les raisons insidieuses du serpent caractérisent la révolte de l'esprit. Adam était parfaitement heureux, nulle inquiétude ne vint troubler le repos de sa pensée aussi sereine et aussi pure que la foi qui s'ignore, jusqu'à ce qu'il connût le langage de l'orgueil. Dès lors sa condition change : rien ne manquait à son bonheur, il sent que tout lui manque et qu'il est nu, c'est-à-dire qu'il est ignorant; il sait, comme les vrais savants, qu'il ne sait rien, et s'adressant à sa femme, comme l'infortuné Jouffroy à la philosophie, il l'accuse de l'avoir trompé, et Eve à son tour rejette la faute sur le serpent, c'est-à-dire sur le démon de la curiosité. Toutes ces choses sont autant de naïves images, mais d'une naïveté sublime auxquelles on ne

saurait rien ajouter pour peindre le mal entrant dans le monde avec l'erreur, et le sentiment d'une désolante réalité qui est bien loin d'être l'idéal de la raison, laquelle voudrait faire les hommes *semblables à des Dieux*, mais qui ne retire que confusion à chacune de ses tentatives.

Mais rien ne peut égaler l'admirable peinture que Moïse fait de la tentation de la femme, lorsqu'à mesure que parle le serpent les fruits lui paraissent plus beaux à la vue. N'est-ce pas, en effet, l'impression que produit toute espèce de défense? N'est-ce pas là cette pente secrète qui nous attire vers le vice, et nous le fait paraître d'autant plus attrayant que nous l'ignorons? Le vice est hideux, certes, mais c'est dans ses effets et lorsqu'il nous a perdu; c'est alors seulement que nous voyons la grandeur de la faute. Tel est l'appât que savent présenter à l'inexpérience les esprits libertins. Là où la morale et l'autorité doivent avoir le dessus, ils substituent la raison, ils démontrent avec chaleur l'absurdité des choses établies, ils flattent les passions de ceux qui nourrissent en secret le désir de secouer le joug de l'autorité, mais qui, pour le faire, ne sont pas assez forts par eux-mêmes; et, fiers de leur triomphe, s'ils les ont menés vers l'abîme, ils ont atteint leur but; car ils n'ambitionnent que le plaisir de vaincre. Et quel avantage n'est pas le leur, lorsqu'à un talent incontestable ils s'adressent à toutes les passions subversives, à tout ce que le cœur de l'homme renferme de désirs criminels! lorsqu'ils savent remuer cette lie qui repose toujours au fond du vase! Car quiconque s'annonce

ainsi aux hommes, n'a nullement besoin d'être conséquent dans ses paroles, ou s'il est conséquent il n'a nullement besoin de concilier ses opinions avec la réalité qu'il accuse; il lui suffit de parler pour être écouté, et de mettre dans ses discours cette chaleur et cette audace qui étonne. Ainsi, autant d'un côté l'attaque est énergique, facile, puissante, autant, à l'aide de raisonnements fallacieux, elle met dans les mains de ceux qui l'entreprennent des armes meurtrières, autant elle en prive ceux qui veulent s'élever contre eux. Car, qu'ont-ils à leur opposer? la nécessité de ne pas s'élever contre des idées reçues, contre des principes consacrés par le temps? Mais sont-ce là des raisons capables d'émouvoir le cœur et de satisfaire des esprits prévenus, auxquels on jette en appât tout ce qui flatte les passions, tout ce qui les émeut : la logique et la rhétorique. Mais si on excite les passions par le sentiment, si on les satisfait par la logique, quoique avec une grande vérité dans les deux cas, soit dans les peintures, soit dans la rigueur des déductions, on peut être complétement dans le faux quant à la justice et au droit.

C'est ce que nous apprennent, d'une part, les poëtes, gens facilement irritables de leur nature; et de l'autre, les avocats, esprits faux par état.

Ce n'est pas que les poëtes ne soient habitués aussi à plaider le pour et le contre avec une égale chaleur, les romans et les tragédies nous le montrent assez, mais c'est moins par la logique qu'ils procèdent que par élans, c'est par la magnificence des descriptions et la beauté du langage qu'ils passionnent et attachent

leurs auditeurs ; et non-seulement leurs écrits font foi de cette facilité d'émotions pour des situations radicalement contraires, mais leurs actes soit dans leur vie publique, soit dans leur vie privée. Rien de plus inconséquent que la vie d'un poëte, rien qui ressemble moins à sa conduite que les belles maximes qu'il débite, ou les doctrines qu'il émet ; ou bien s'il les émet parce qu'elles ressemblent à sa conduite et à sa manière de voir, c'est qu'il change journellement de conduite et de manière de voir. Jouet continuel d'illusions qu'il se plaît à se forger, il passe ensuite sa vie à se plaindre de ses déceptions, à accuser l'injustice du sort et la perversité humaine. Parce que la société n'a pu s'arranger de son immense égoïsme, de ses gigantesques prétentions, il bat la société en brèche comme il eût entonné ses louanges. A la différence du poëte, l'avocat est systématique dans ses vues, il se chargera bien de toutes les causes qui ne lui paraissent pas désespérées, mais ce qu'il veut avant tout, c'est de gagner son procès ; il agit pour une fin bien déterminée, et cela, serait-il poëte, change entièrement ses allures et ne le rend plus sensible qu'à tout ce qui s'accorde avec la fin de son discours. Tenace dans ses idées jusqu'à l'obstination, exclusif jusqu'à nier l'évidence, il devient même cruel par nécessité, sinon par goût. C'est ainsi qu'on a pu s'écrier, dans la Convention : Périssent les colonies plutôt qu'un principe ! Tel est le beau idéal du logicien, c'est de sacrifier la réalité à son système, l'univers au monde qu'il a bâti ; périsse l'univers, excepté son système ! est son mot de ralliement. Heureusement que la plupart sont de braves

gens, pleins de bizarrerie, sans doute, lorsqu'ils ont la prétention d'être conséquents avec eux-mêmes dans leur intérieur, mais, du reste, aussi doux, aussi placides qu'ils étaient terribles et impitoyables dans la poursuite de leurs idées. Sans ces consolantes réflexions, leurs conclusions feraient dresser les cheveux et accuseraient des âmes scélérates.

Mais la liberté de l'homme est au prix de ces épreuves. Dieu en le dotant d'un bonheur absolu, avait prouvé sa puissance, et lui avait en même temps fait un beau présent; mais en le laissant libre de rejeter ce présent, il prouva sa sagesse, car il lui laissait par là le choix de son état, tout en l'assurant que celui qu'il lui avait donné était le meilleur. Adam préféra user de sa liberté, il en porta la peine, et nous avec lui : ce qui n'est pas plus injuste que la procréation d'enfants rachitiques par un père débauché. Nous sommes libres, il faut subir les conséquences de notre liberté, et la première est de ne pouvoir comprendre le bonheur de nos premiers parents que par la foi. Pour le reste, c'est une contradiction, grand malheur, mais qu'il faut accepter. La seconde, est de ne pouvoir être d'accord entre nous, ce qui ne peut être autrement, attendu notre commune origine, de sorte que la concorde parfaite devant réaliser le bonheur parfait n'est pas possible. Mais il semble, en effet, que nous ayons quelque souvenir de ce bonheur, et que nous cherchions à le regagner : cela ne prouve pas que nous y parviendrons. Du moins le contraire doit être pour que l'homme soit libre, bénéfice de la perte de son immortalité, bénéfice qu'il perdrait à son tour sans être réintégré dans ses premiers

avantages, si, par un changement de décoration à vue, il agissait comme une marionnette, cela ne lui ferait nullement boire les eaux du fleuve Léthé. Il est bon que tout le monde s'ingénie à trouver des moyens, et que tout le monde diffère quelquefois d'opinion, car encore une fois s'il n'existait qu'une seule opinion il n'existerait qu'une seule science, il n'y aurait plus d'hypothèse possible, et l'homme serait privé de son libre arbitre, et même de son intelligence, puisque ne pouvant choisir que le mieux son choix serait nécessité, au lieu que dans la recherche de la vérité les hommes ont des obstacles à vaincre, des maux à endurer, des vertus à pratiquer; et ils peuvent manquer à ces différents devoirs, sauf à payer la peine due aux torts qu'ils ont volontairement causé; et même, c'est quelquefois un des efforts les plus nobles de rejeter loin de soi des croyances que le cœur réprouve, et de le faire lorsqu'il y a quelque danger à braver l'opinion et à mourir martyr de la liberté. Mais lorsque l'indifférence annonce quelque phase nouvelle, et que tout est permis, parler avec liberté, c'est parler avec l'opinion générale, c'est reconnaître l'autorité. Pour la liberté, elle n'apparaît dans tout son éclat que lorsque l'opposition est plus tranchée. Car ce n'est point l'opinion dominante qui établit la liberté, c'est la possibilité d'un conflit entre plusieurs opinions. L'opinion dominante veut quelquefois l'esclavage politique; mais les époques de liberté sont et seront toujours des époques très sujettes aux troubles; la tranquillité, le calme des passions, dans la société

comme dans les individus, n'annonce quelquefois qu'un état de torpeur, d'abaissement et d'impuissance. Leur plus haut point de grandeur est de savoir comprimer les orages qui s'élèvent dans leur sein, tout en se montrant avec cet extérieur calme et digne qui est le partage des grandes natures. Que nous montrerait l'homme sans ce combat? Un amas de boue, un impur limon; mais non, il existe pour présenter au monde un plus noble spectacle que celui de fonctionner et d'amasser du bien. Cette neutralité, qui est le propre des bêtes, n'est pas faite pour lui.

La raison humaine a toujours été et sera toujours ce qu'elle est. Qu'est-ce donc qu'agir selon la raison si nos pères ont agi au rebours du bon sens? ils avaient le grand tort de n'être pas des philosophes ni des mathématiciens, de ne connaître ni les chemins de fer ni la vapeur, nous semble-t-il entendre, mais tout cela pouvait-il les empêcher de se gouverner selon la raison dont ils étaient pourvus aussi bien que nous? Comme nous, ne se gouvernaient-ils pas par des croyances? Mettons de côté, pour un instant, la différence énorme qui existe entre leurs croyances et les nôtres, c'étaient toujours des croyances.

Maintenant s'ils ne se gouvernaient pas selon la raison, parce qu'ils se gouvernaient par des croyances la raison ne consiste donc pas à croire. On ne peut sortir de là.

Si elle consiste à croire, la science est insuffisante. On ne peut encore sortir de là.

Ce serait donc parce que les hommes n'auraient pas

obéi exclusivement aux enseignements de la science qu'ils ne seraient pas gouvernés suivant la raison; mais c'est en cela même que consistent la raison et la liberté, comme il sera dit en son lieu.

Nous ne savons ce qu'est en elle-même la raison, c'est pourquoi on abuse de la chose et du mot. Mais la raison ne vit que d'abus; ceux qui se l'arrogent sont ceux qui en sont quelquefois le plus dépourvus.

Dès que l'on admet que les hommes ne peuvent obéir aux seuls enseignements de la science, on admet implicitement qu'ils n'ont aucune certitude sur ce qui constitue un *bon* gouvernement ni par conséquent un *bonne* philosophie.

Mais d'ailleurs une bonne philosophie, une philosophie complète, ou la certitude philosophique, ce qui est exactement la même chose, en excluant l'ombre du doute, en appelant la seule intelligence à décider de tout, ne permettrait même pas à l'homme de faillir. Or, la religion console l'homme et le rattache à Dieu; la morale lui montre la nécessité des lois et l'avantage ataché à leur observation; enfin, l'art célèbre les grandes vertus et les actes de dévouement. Quel besoin de tout cela si les hommes. sans jamais s'aimer ni se haïr, n'écoutant que les règles immuables d'une Providence qui n'aurait rien de caché pour eux, vivaient tous dans une concorde ou plutôt dans un quiétisme inaltérable? Le mal donne seul naissance à la reconnaissance, c'est-à-dire à la crainte et à l'espérance; partant au devoir et à toutes les actions qui élèvent le cœur de l'homme par tous les efforts qu'il fait pour se surmonter. Otez la crainte de Dieu, vous

déchaînez toutes les passions; cette seule crainte est le fondement de toute perfectibilité.

Si donc Dieu s'est révélé sans jamais se produire, c'est sans doute par la même raison que s'il nous avait tout donné, nous ne songerions guère plus à nous élever vers lui que des brutes, car si nous étions bien assurés de quelle nature il est, et quelles limites il s'est prescrites à notre égard, tout serait dit, on n'en parlerait plus comme d'un fait trop simple et à la connaissance de tout le monde; ce n'est pas que l'on doive supposer au Créateur la vanité de faire chanter ses louanges par des bouches humaines, mais il a pu le vouloir comme exercice salutaire de l'esprit et du cœur ou de la raison, et il a dû le vouloir pour toute la durée de l'humanité, parce que le même motif subsistera dans tous les temps.

La foi est comme un pressentiment incomplet de la vérité que Dieu paraît nous avoir accordé pour suppléer aux lumières qu'exigeraient l'analyse du beau et la connaissance du vrai. Nous disons pressentiment, ce n'est pas, nous croyons, à tort. Car ne jugeons-nous pas du beau comme si au fond nous savions ce que c'est que le beau? et non-seulement il y a des hommes doués d'un sens plus exquis, mais la multitude distingue très bien le beau du laid, le vice de la vertu, le juste de l'injuste, pour peu que la différence soit tranchée, et ce n'est qu'alors qu'il est nécessaire de distinguer. Voilà un phénomène psychologique qui n'apparaît dans aucune autre faculté de connaître. En effet, ce n'est pas ainsi que nous jugeons du carré de l'hypothénuse.

La foi s'oppose à la science moins pour la combattre que pour aider à son insuffisance, car les hommes ne pouvant tout savoir, et cependant, la connaissance de la vérité étant nécessaire pour diriger leurs actions ou leurs idées vers un but unique, il faut au moins qu'ils s'imaginent l'avoir trouvée, et qu'ils aient conscience de ce qui est beau, sans avoir besoin de soumettre leurs impressions au raisonnement, et c'est ce qui arrive en morale et dans tout ce qui en dépend, comme l'art, la politique, la religion, et plus généralement les préjugés.

Par préjugés, nous n'entendons pas ici de méprisables opinions, mais des formules sur tout ce que l'esprit humain éprouve le besoin ou le désir de connaître, formules variables sans doute, mais dont il ne saurait jamais se passer quelles que soient d'ailleurs les chances de son perfectionnement. Les préjugés sont la peinture fidèle du cœur humain, ils sont la réalité extérieure de la foi, ils en sont la règle et en quelque sorte la méthode ; il n'y a pas de religion sans culte, plus qu'il n'y a de dogme sans croyance.

La religion est le principe où germe et se développe toute poésie, toute morale. Les premiers hommes croyaient tout possible, et ne s'avisaient pas de se demander s'il était vrai qu'un Dieu pût s'envelopper d'une forme finie et périssable ; ils personnifiaient les êtres inanimés et déifiaient les animaux, ils inventaient la chimère : mais il faut bien remarquer que ces inventions ne sont pas, comme on est porté à se l'imaginer, les fictions capricieuses d'un petit nombre d'hommes, mais des traditions populaires dont s'emparaient ha-

bilement des hommes de génie. Jamais les inventions d'un homme isolé n'ont été comprises par les masses, ni les spéculations trop profondes ou trop creuses des philosophes. L'art n'est que l'imitation de ce qui est, ou de ce qui est possible dans le domaine de l'imagination dont la religion est toujours maîtresse, et la morale, la conformité des actions aux préjugés reçus; l'intelligence modère tout cela, mais ne crée rien : la religion est, en un mot, la formule qui enveloppe le dogme objet de la foi, et le définit; elle est à la foi ce que la forme est à la matière, c'est l'apparence qui frappe les sens et les domine, et prouve en même temps la substance. Les pratiques religieuses, quelque bizarres qu'elles soient, et en est-il qui ne soient bizarres aux yeux de la raison, c'est-à-dire du scepticisme? Les pratiques religieuses rappellent sans cesse à l'homme ses devoirs. Qui l'en fera souvenir si quelque signe extérieur ne les lui remet continuellement sous les yeux?

Mais nous n'adorons jamais sans aimer, et nous n'aimons jamais personne sans que cet amour n'ait une manifestation quelconque; nous n'aimons qu'à condition qu'il y a réciprocité. Nous n'adorons pas Dieu seulement par admiration, peu nous importe que Dieu soit grand, éternel, immense? nous l'adorons parce que nous croyons qu'il nous aime, et c'est là seulement ce qui s'appelle croire en Dieu. Il faut bien distinguer entre croire en Dieu et croire en un Dieu, car avec cette formule croire en un Dieu qui ne parviendra à se laver du reproche d'athéisme; est-il quelqu'un assez fou pour nier l'existence d'un Dieu? mais

il est des manières de concevoir Dieu tout aussi pernicieuses, que si l'on niait son existence, c'est de nier la liberté.

Nous disons en général, *la liberté*, parce que c'est elle en effet qui est l'objet du culte de tous les hommes quel que soit leur culte. C'est elle qu'ils demandent à Dieu dans toutes leurs invocations, c'est par elle qu'ils s'élèvent à lui. Cherchez dans les annales de la philosophie, vous verrez que tous ceux qui ont reçu la qualification d'athées ont été des fatalistes, des *mécaniciens*. Si dans cette catégorie il en est qui ont évité ce reproche, ils ne l'ont pu qu'aux dépens de la logique, et par de choquantes contradictions. Ce n'est cependant que par ces contradictions qu'ils cherchaient tant à éviter, qu'ils ont seulement prouvé, quoique bien à leur insu, cette même liberté dont ils demandaient inutilement l'explication à la science, cette même liberté qu'ils ne pouvaient s'expliquer, bien qu'ils en eussent conscience. C'est qu'il y a au fond de la conscience de l'homme autre chose que le besoin de la science.

La conscience des peuples n'a donc pas seulement besoin d'être *éclairée*, il faut encore qu'elle soit *soutenue* et soutenue par un culte extérieur, manifestation *réelle* d'un esprit religieux et d'un saint respect.

De tout temps les hommes ont cru avec raison que la divinité s'occupait d'eux, ils ont cru à sa manifestation, et ils lui ont donné une forme parce que cela est dans la nature de l'esprit humain, et qu'il ne saurait s'en défendre; mais jamais ils n'adorèrent des pierres, des serpents et des bœufs sans que cette ado-

ration ne se rapportât à un être supérieur à eux-mêmes, dont il leur était impossible de se faire aucune idée. Nous disons aujourd'hui que Dieu n'a ni couleur, ni figure, mais nous n'imaginons rien, et lorsque nous ne voulons pas nous contenter des seules lumières de la foi, nous ne sommes conduits à cette vérité que par l'induction qui nous mène vers des idées surnaturelles, comme les sens menèrent nos pères vers des images impossibles, mais nécessaires; et nous défions le plus grand métaphysicien de la terre d'imaginer Dieu comme il l'explique, et le plus grand poëte de l'expliquer comme il l'imagine. Tous deux sont dans la réalité, et tous deux cependant ne peuvent s'entendre. C'est que l'un procède par la logique et l'analyse, et l'autre par l'imagination qui l'exclue; celui-ci veut tout sentir, celui-là tout comprendre; tous deux arrivent au même résultat, mystère et miracle; ce qu'exprime merveilleusement bien le divin ternaire symbolisé dans la personne de Dieu le père, image aussi sublime qu'admirable de la forme de notre entendement et de sa faiblesse.

Or, un mystère diffère fort peu d'un miracle, et nous ne voyons pas pourquoi on croirait moins à l'un qu'à l'autre, car il est aussi difficile humainement de croire à l'unité que de croire que les fleuves peuvent remonter vers leur source; il est tout aussi difficile de croire à une dualité qui ne serait que l'anarchie et l'impuissance. Toutes les diversités sont comprises dans ce doute, mais si l'on choisit on fera preuve de foi et non de science, c'est donc la foi qui représente à elle seule le principe d'union et d'ordre.

CHAPITRE IV.

Rapports de la morale avec la certitude obtenue par la science.

Tout se résume pour nous au triangle ou à la contradiction dans l'unité. Ainsi, peut-être n'est-il pas déraisonnable de croire que si nous voyons le triangle partout, c'est que notre esprit est taillé sur ce patron, et que cela ne décide rien pour la forme de l'objectif, car s'il était taillé suivant la forme sexagone, le sexagone nous paraîtrait tout autant indécomposable que le triangle. De là, on peut prendre une idée de la variété des intelligences répandues dans l'univers, puisque les figures que l'on peut former en géométrie sont infinies ; de là on peut concevoir qu'il est un nombre infini de manières d'asseoir les fondements de la science, puisque cette science, si rigoureuse qu'elle soit, peut partir de données infiniment plus complexes ou plus simples ; de là, enfin, la nécessité de douter si, par le moyen de la science, il est possible d'arriver à la vérité. Car alors la science peut n'être fondée que sur des apparences. Cependant ces apparences, en tant qu'elles émanent de la pensée divine, doivent avoir avec elle quelque rapport, rapport qui est l'objet de la métaphysique : c'est le point où la science devient de plus en plus embrouillée, et où, se mêlant avec le sentiment, elle conduit l'homme dans un labyrinthe inextricable de doutes et de contradictions.

D'après l'hypothèse qui précède, la cause véritable et première de toute apparence, serait reflétée d'une infinité de manières par une infinité d'intelligences, lesquelles, par conséquent, représenteraient l'intelligence infinie ; car, en étant la manifestation, elles seraient la vérité ; vérité que nous autres, habitants de ce monde sublunaire, nous voyons au travers d'un prisme triangulaire, parce que notre esprit est ainsi façonné. Mais des intelligences supérieures à la nôtre, qui habitent probablement des globes ou des systèmes planétaires plus favorisés, peuvent sans doute décomposer le triangle en une figure inconnue plus élémentaire, et faire une métaphysique d'autant supérieure. L'on peut et l'on doit encore supposer une infinité d'intelligences supérieures à celles-là ; d'où il résulte que l'apparence tend de plus en plus à disparaître à mesure que le fondement des connaissances se simplifie.

Envisagée ainsi, la science peut avoir des fondements certains dans les connaissances préalables, puisqu'en imaginant des moyens plus simples, on imagine le progrès. Mais ces connaissances sont à jamais limitées dans leurs résulats, quoique d'une progression indéfinie, car, comme connaissances préalables et de sentiment, elles sont, bien qu'à un degré infiniment moindre, ces connaissances innées qui rendent les abeilles si ingénieuses.

Par conséquent, s'il était possible de faire un reproche à la divinité, ce serait de nous avoir créés trop parfaits ou trop peu perfectibles. Si nous savions moins à notre naissance, nous en saurions davantage à notre mort. Étant plus perfectibles, nous serions plus in-

telligents ; en effet, ce sont ces connaissances innées qui nous voilent la vérité et nous dérobent la connaissance de ce *substratum* objet de toutes nos recherches. Elles sont pour l'entendement humain ce qu'est pour le navigateur l'ignorance d'un passage par les mers du Nord pour aller en Chine; cette ignorance l'oblige à faire un long circuit par le cap de Bonne-Espérance, à tourner la difficulté en un mot, avec cette différence que le circuit entrepris par la philosophie n'a pas de terme. Or, pour affirmer si ce qu'elle sait déjà est la réalité ou une pure illusion, il faudrait que son voyage eût un terme et qu'elle y parvînt, car l'objet de la philosophie est de chercher une mesure ou un *criterium*.

Ainsi la certitude ne suppose pas nécessairement la connaissance réelle. La certitude est l'assentiment ou la conviction de l'esprit ou du cœur, et non la réalité. La réalité ne diffère jamais d'elle-même, mais la certitude diffère selon la forme de l'entendement, elle diffère suivant les individus. Elle ne représente donc pas la vérité en tant que réalité extérieure, elle ne représente que la forme de l'entendement, laquelle fait bien partie de cette réalité, mais ne la conçoit pas nécessairement pour cela, ou la conçoit avec des modifications convenables au moyen de la science et de la foi ; car croire et savoir sont les sources et les principes de la certitude, et quand l'homme croit plutôt savoir qu'il ne sait, cela n'infirme en rien la certitnde ni l'évidence des choses à l'égard de son entendement. Les hypothèses philosophiques auxquelles leurs auteurs pour le moins ajoutent foi, ont pour eux tous les

caractères de la vérité, et, par conséquent, tous ceux de la certitude sans être la vérité. C'est ainsi que la philosophie donne naissance à la foi, car ce que veut un philosophe, c'est d'asseoir son opinion sur des bases inébranlables, et il manque rarement de croire qu'il n'y a pas réussi ; ainsi, faute de croire à ce que croient les autres, il croit à ses propres conceptions. Mais, en outre, avec un amour sincère de la vérité, il est difficile de se résigner à être le seul de son avis. Le besoin de croyance et de prosélytisme est donc aussi naturel à l'homme que la recherche de la vérité. Car, enfin, on ne cherche que pour aboutir à un résultat, que pour recueillir le fruit de ses recherches.

Mais que nos connaissances soient réelles ou apparentes, ce n'est pas à dire qu'on ne puisse connaître des vérités certaines : par exemple, le tout est plus grand que sa partie est un axiome incontestable. Cependant ce n'est qu'une vérité interne, rien ne prouve que les choses soient ainsi hors de nous; d'où notre entendement paraît impliquer le vrai et le faux conditionnels, et la réalité, la vérité absolue qui n'est pas de notre domaine, parce qu'elle est infinie. Mais l'ignorance de l'infini ne peut empêcher cet infini de subsister ; en affirmant l'existence, on l'affirme nécessairement, et on a la certitude de cette existence sans la connaître. Car nous comprenons fort bien qu'à une connaissance nous puissions toujours en ajouter une autre sans jamais épuiser la réalité, et la faire passer pour ainsi dire tout entière dans notre entendement. De là l'esprit infère nécessairement qu'en dehors de lui il y a une infinité d'objets, c'est-à-dire une suite

d'objets à laquelle il ne peut concevoir de limites; que cette suite se continuant toujours, anéantit toute idée d'espace et de temps, et qu'en vain s'aide-t-il de l'idée du fini, la dernière expression pour lui ne peut être le fini, mais son contraire. Car ce qu'il conçoit se compte toujours, il n'y a que ce qu'il ne peut concevoir qui ne se compte pas. Et c'est ce qu'il ne peut compter, c'est ce dont il ne peut définir la nature qu'il est le plus assuré, car il ne peut affirmer aucune des vérités qu'il connaît, et il peut affirmer qu'il y en a une infinité qu'il ne connaît pas, c'est-à-dire qu'il a beau apprendre, il ignore le même nombre de vérités, car l'infini est toujours devant lui. Toutes les connaissances *positives* de l'homme sont bornées et douteuses, tandis qu'il y a pour lui une connaissance *négative* sans restriction, et phénomène étrange! C'est sur ce qu'il ne comprend pas qu'il se trompe le moins, c'est dans la faiblesse même de son entendement qu'il acquiert la certitude par la seule connaissance qu'il puisse affirmer être d'accord avec la réalité, la connaissance de Dieu! En effet, ce qui demeure toujours infini n'est-il pas indivisible, immuable, éternel, tout puissant, immense, et tous ces attributs ne conviennent-ils pas à Dieu, et Dieu n'est-il pas la réalité même?

Ainsi, c'est parce que nous sommes certains de notre ignorance, que nous connaissons Dieu; mais nous ne pouvons le connaître qu'en tant qu'existence, et non en tant que modes. Dieu est à la portée des plus ignorants; les plus savants ne peuvent le comprendre; et il ne faut pas objecter l'apparence, car, étant donné que quelque chose existe, si c'est une apparence, une illusion, il y a

une cause *réelle* de cette apparence ou de cette illusion. L'illusion est un effet qui suppose une cause, à moins qu'elle ne soit cause et effet ; alors elle sera non plus une illusion, mais la réalité. Cependant, nous accordons et nous croyons même que tout ce qui tombe dans l'infinité n'est qu'illusion ; car, qu'est-ce que l'infinité ? c'est l'existence conçue en tant que l'esprit passe d'un objet à un autre, et qu'il trouve la suite de ces objets inépuisable. Il y a donc cette différence entre l'infini et l'infinité, que l'infini exprime la qualité essentielle de l'être qui est l'indivisibilité et l'immuabilité, tandis que l'infinité n'exprime que la réalité extérieure et sensible objet de la quantité, mais que l'intelligence humaine, malgré tous ses efforts, ne peut exprimer que par les termes généraux : *plus* et *moins*, c'est-à-dire par deux termes contraires qui peuvent être envisagés comme les extrêmes de toute progression, en tant qu'ils expriment des quantités différentes, comme *trois* est plus que *quatre ;* et comme moyens termes, en tant qu'ils expriment la même quantité, comme *trois* est plus que *deux* et moins que *quatre*. Plus et moins peuvent exprimer la plus grande quantité et en même temps se confondre dans l'indivisible, ce qui ferait conjecturer que l'infinité qu'ils servent à exprimer, par l'usage indéfini qu'on en peut faire, est plutôt dans l'entendement humain que dans la réalité, et que l'infini seul subsiste. Tout cela ne souffre pas la moindre difficulté ; mais Dieu survit à tout cela, et il faut en faire quelque chose ; la difficulté est de savoir comment il existe ; car Dieu peut être, indépendamment de son éternité et de son im-

mensité, conçu d'une infinité de manières. Chaque philosophe a son dieu qu'il fait agir à sa fantaisie, et cela doit être; car l'on peut démontrer qu'il est impossible d'avoir de Dieu des notions moins générales que celles d'immensité, d'éternité, de puissance, de perfection, tous mots qui n'ont, par rapport à notre entendement, qu'une valeur négative absolue, puisqu'ils ne sont inventés que pour qualifier l'incompréhensible, d'après nos idées relatives d'espace, de temps, de force, de beauté, etc., et que tout le reste ne peut être que l'objet de la révélation ou des vérités philosophiques qui constatent les progrès de l'esprit humain, sans être toute la vérité. On voit donc que la source de toute certitude implique en elle-même l'incertitude et la nécessité de la foi. La science et la foi formulent le beau et le vrai sans le définir : croyance ou hypothèse sont, comme il a été dit, une même chose avec des destinées différentes ; car, qu'est-ce au fond qu'une hypothèse? une vérité première et fondamentale qui explique tout un système, et qui est elle-même inexplicable. Une croyance n'est pas autre chose, à cette différence près, que le mot *hypothèse* est employé dans un sens purement intellectuel, et celui de croyance dans un sens purement moral : une hypothèse rallie toutes les idées scientifiques à une seule et même idée, une croyance toutes les idées morales qui, éparses, finiraient par se confondre et s'entre-détruire. Ainsi, partout il faut rapporter nos idées à un terme inexplicable accepté comme l'expression du vrai et du beau.

Apprendre et croire sera toujours notre destinée ici-bas, car il y aura toujours une inconnue à dégager,

inconnue dont les besoins de la morale et notre curiosité nous porteront toujours à préjuger. Ainsi, je suis pleinement convaincu d'une existence, mon esprit est satisfait ; mais ma curiosité ne l'est pas. Je suis incertain, il me reste des doutes ; quoique ces doutes ne portent pas sur la vérité principale, ils n'en constituent pas moins l'incertitude. Mais on voit, malgré tout, qu'il ne peut y avoir d'incertitude absolue, c'est-à-dire d'erreur ou de mal absolu, tandis que nous avons la certitude d'une existence, d'une vérité, d'un bien absolu ; il n'y a de certitude absolue que celle qui est fondée sur l'idée de Dieu, parce que c'est une vérité absolue ou qui enveloppe toutes les autres vérités. Mais, par exemple, le tout est plus grand que sa partie ne saurait être une vérité absolue, bien que ce soit une vérité certaine, car l'infini n'implique en soi ni grandeur ni petitesse ; cette idée n'est fondée que sur les apparences que saisit seulement notre entendement. Mais l'existence de Dieu peut être prouvée, indépendamment de la forme de l'entendement. On peut prouver, en un mot, que l'existence n'implique pas la nécessité de l'entendement et n'en découle pas, mais que cet axiome : le tout est plus grand que sa partie en découle, que les mathématiques et la logique ne sont que dans l'entendement, et qu'elles sont incapables d'atteindre au principe des choses ; car, si notre entendement nous force à croire que le tout est plus grand que sa partie, la connaissance que nous avons de ses lois nous fait servir de notre entendement pour démontrer qu'il peut bien n'en être pas ainsi hors de nous, que disons-nous qu'il peut bien ! nous voulons dire qu'il n'en est pas

ainsi : ce qui a été démontré plus haut par l'idée de l'infini, idée dans laquelle nos connaissances s'abîment.

Il y a une chose dans laquelle nos idées se perdent, et une chose dans laquelle elles s'éclaircissent, et c'est de cette chose dans laquelle nos idées se perdent dont nous sommes le plus certains. Mais la certitude absolue ici n'implique pas la connaissance absolue, car elle ne ne représente que la certitude de notre ignorance ; ce n'est que la certitude absolue négative, c'est-à-dire une connaissance qui nie toute certitude absolue positive, et c'est cette dernière qui est l'objet de toutes les recherches, parce qu'elle consiste dans la connaissance absolue qui peut seule donner la vraie certitude, en donnant une idée des attributs de l'absolu, c'est-à-dire de l'absolu lui-même. Il y a certes là un mystère bien profond, et qui se joue en quelque sorte de nous, puisque nous voudrions savoir ce que nous savons, de science certaine, ne pouvoir savoir.

Il y a une certitude, mais cette certitude étant la négation de la science, il n'y a pas une science, il n'y a que des sciences, des lambeaux de vérité qu'il faut arracher un à un et coudre péniblement ensemble pour les découdre la plupart du temps. Car si dans les sciences on connaît quelquefois ce dont on est assuré, en retour, on est assuré, plus souvent, de ce qu'on ne connaît pas : une fausse hypothèse ou des observations mal faites pouvant mener à une certitude qui ne s'accorde nullement avec la réalité.

De deux choses l'une, ou l'homme est fait pour chercher la vérité, ou il est fait pour la posséder.

Si l'homme est fait pour posséder la vérité, il paraît

absurde qu'il ne l'ait pas toujours possédée ; s'il est fait pour la chercher, il paraît encore absurde qu'il la trouve, car il ne la chercherait plus.

Mais, en troisième lieu, il paraît encore absurde qu'il cherche constamment sans rien trouver. Donc le dilemme dont nous venons de faire usage se réduit à cette seule proposition.

Il est étrange cependant que l'homme ne soit né ni pour savoir ni pour ignorer, et pourtant rien n'est plus simple comme rien n'est plus vrai. Par le grand principe des contraires, dont l'homme, comme tout ce qu'il peut connaître n'est qu'un mélange, il tombe sous le sens qu'il sait et ignore tout à la fois ; et c'est cette fusion des contraires dans la certitude qui a reçu le nom de sens commun, parce qu'elle ne contredit en rien la réalité, et que la réalité est l'opinion commune ou le développement parallèle et instinctif de la raison générale et individuelle, et des contradictions respectives et nécessaires qui s'y trouvent contenues.

Par là nous prouvons que, parce que nous n'acceptons pas qu'il soit donné à l'homme de connaître par anticipation l'infini des choses, il y a loin de cette opinion à la négation de la science ; il y a si loin, qu'au contraire c'est cette distinction qui constitue réellement la science et la rend nécessaire.

Dieu existe, la saine raison le démontre ; mais elle ne définit pas ses attributs ; elle les laisse au contraire dans le vague de l'infini ; elle n'assigne non plus aucun mode de croyance, et les besoins de l'esprit et du cœur ouvrent un champ libre à la science et à la foi. Quelque chose existe, et il reste à déterminer les phéno-

mènes de l'existence dans sa réalité extérieure; car les hommes, pour avoir le sentiment de l'existence, n'apportent à leur naissance aucune obligation de croire ou de savoir au-delà. Ils ont besoin de croire et de savoir, et c'est à cause de cela qu'ils modifient leurs opinions. L'incertitude qui règne dans ces opinions trahit ce besoin. A l'époque de Ptolémée, le sens commun voulait qu'on pensât comme lui; à notre époque, il veut que l'on pense comme Copernic. Peut-être viendra-t-il un temps où Copernic aura tort. Le sens commun, expression véritable des besoins de l'esprit humain et de l'opinion générale, quoique essentiellement dogmatique dans son principe, ne repousse l'idée d'aucun progrès.

Le soleil existe, sa lumière nous éclaire; mais quelle est la nature de cette lumière? Voilà ce qui est laissé à la science et à l'observation. De nos jours on conjecture avec quelque fondement que cette lumière est due à l'électricité qui permet à un corps de devenir lumineux sans aucune déperdition. Les expériences ont prouvé que par le moyen d'un courant électrique on parvenait à obtenir une lumière presqu'aussi vive que celle du soleil, que cette lumière pouvait se passer du milieu terrestre dont le feu a besoin : voilà une opinion fondée sur le sens commun et destinée à devenir populaire. Cependant ceux qui croient encore que le soleil est un amas de combustible, ont une opinion qui n'est aucunement dénuee de sens commun. Nul doute que les phénomènes de la température ne s'expliquent mieux au moyen des découvertes récentes, mais comme on ne sait pas com-

ment est produit ce courant électrique, la difficulté d'entretenir le feu du soleil n'est que reculée, et ainsi à l'infini.

Quoi qu'il en soit, quand les observations auront bien établi le fait, qu'il sera connu de tous, ce sera une honte, ce sera être dépourvu de sens commun de ne pas croire à la réalité de ce phénomène. Les anciens croyaient que le soleil tournait autour de la terre, ils s'en rapportaient à leurs sens; quiconque serait venu leur dire que c'était la terre, au contraire, qui tournait autour du soleil, sans apporter aucune preuve sensible à l'appui de son assertion, eût été traité de fou avec justice, car le sens commun ne se paie pas de chimères. Mais Galilée vint, et à l'aide d'une lunette, se faisant comme un sixième sens, fit des observations que n'avaient pu faire ses devanciers, vérifia ces observations par le calcul, et fort du sens commun, avança que c'était la terre et non le soleil qui tournait. Mais il y a un duel éternel entre l'individualisme et la généralité, entre le sens commun de l'homme de génie et le sens commun des masses : opinions religieuses, opinions philosophiques, opinions politiques, tout cela se tient et ne fait qu'un, et c'est tout cela que l'homme trouve à son entrée dans la vie et qui doit avec quelques légères modifications composer tout son cortége. En vain sa raison se débat, le sens commun des masses s'élève tout-puissant et l'oblige à respecter des croyances établies. Renfermé en lui-même, il n'a que Dieu et sa conscience pour témoin. Peut-être quelques rares disciples auront foi dans ses enseignements; mais ce ne sera toujours qu'à la lon-

gue et par le travail du temps que les semences qu'il aura jetées finiront par germer et produire. Alors des préjugés nouveaux en rapport avec la science auront remplacé d'anciennes croyances, mais jamais la science toute seule ne demeurera maîtresse du terrain. A une époque, et surtout dans un pays où la théocratie était encore toute-puissante, Galilée devait être persécuté pour ses opinions. C'est à cette époque que Bruno l'athée fut brûlé. Mais la théocratie ne distingue pas entre celui qui nie la providence de Dieu et celui qui contredit la révélation; athée et incrédule c'est tout un pour elle. Les juges de Galilée pouvaient l'approuver intérieurement, mais l'intérêt de la chose établie exigeait de leur point de vue qu'ils le condamnassent. C'était la multitude qui dictait l'arrêt de condamnation; le suffrage universel si vivement réclamé de nos jours a existé dans tous les temps et tous les lieux par le fait, et ses jugements sont toujours les mêmes. Les raisons qui choquent les préjugés du peuple ne sont jamais les meilleures, ceux qui les flattent montent au pouvoir. Sans doute les saintes Ecritures ne peuvent contrarier les desseins de Dieu, qui a fait l'homme perfectible depuis le péché, car s'il nous avait enseigné depuis le commencement du monde ce que trouva Copernic avec beaucoup de peine, il eût dispensé l'homme d'exercer son intelligence, et il eût été contre son but, lui qui l'avait condamné au travail. Car un pareil savoir supposerait tout le progrès qui l'accompagne, c'est-à-dire tout ce qui existait du temps du philosophe allemand, outre qu'il ne lui eût pas enseigné la

vérité, car la science de nos jours n'a probablement pas dit son dernier mot; et qui sait si nos neveux ne se moqueront pas de cette suffisance qui nous pousse à croire que nous seuls sommes dans le vrai? Fallait-il que Dieu, en se révélant à nous, nous communiquât sa science? Cette exigence n'est que ridicule. Galilée ne trouva pas ce que trouva Copernic; Copernic ce que trouva Newton, ni Newton ce que trouva notre illustre Laplace; enfin tout ce qui a été trouvé depuis Pythagore jusqu'à M. Poisson; tout ce qu'on trouvera jusqu'à la dernière postérité, il eût fallu que Dieu nous fît tout connaître pour ne donner aucune prise à l'incrédulité et empêcher quelques hommes légers et d'une science vaine de tourner ses préceptes en dérision. Mais ce sont là des raisons que la foule n'entendra jamais, ceux qui la conduisent le savent bien; et il est bien qu'ils le sachent.

Il ne faut pas s'imaginer qu'avec le règne des sciences et l'abaissement du principe religieux la pensée soit libre d'entrave; car outre que les préjugés ne font que changer, et que des hypothèses sont seulement substituées à des croyances, ce règne porte en lui le germe d'un despotisme inconnu à son antagoniste. Car si des hommes dont la foi est vive, ardente sont disposés à tout rapporter à leur croyance, à tout expliquer par elle, à mépriser, à persécuter tout ce qui n'est pas elle, les logiciens et les raisonneurs en général, que l'on peut comprendre sous la dénomination de mathématiciens, ne voient partout que matière à syllogisme et à théorème; ils veulent tout réduire en principes généraux et ne voir que des sciences là où il s'agit d'é-

couter le cri de la nature ou la voix du sentiment, et nous avons la *science conjecturale* qui n'a rien moins que la prétention de soumettre tout au calcul, de fondre ensemble les deux éléments de certitude, la science et la foi, et de rendre impossible ce vague où il est donné plutôt au cœur qu'à l'esprit de nous guider, de faire convenir en un mot les contraires en confondant la probabilité dans la certitude; c'est le problème capital du monde savant, et à ce titre il mérite une attention toute particulière.

Un polygone peut être inscrit dans un cercle, mais cela lui fait-il prendre la nature du cercle? il est vrai qu'il peut approcher plus ou moins de sa rondeur, c'est-à-dire qu'à l'égard de nos sens il peut n'être pas différent, et d'un autre côté ne pas lui ressembler davantage qu'un triangle. Il en est de même des rapports de la probabilité à la certitude, et si l'on remplace le mot polygone par le mot probabilité, et le mot cercle par celui de certitude, on nous comprendra parfaitement; car nous n'avons choisi ces figures de géométrie que pour rendre notre pensée plus sensible au lecteur. Or, il y a dans cette manière d'envisager les rapports de la probabilité à la certitude une distinction importante à faire, c'est que le polygone conserve toujours l'intégrité de son origine; qu'il ait mille côtés ou trois, c'est toujours un polygone. Nous allons éclaircir cela par des exemples.

Prenons un polygone d'un grand nombre de côtés, c'est-à-dire une probabilité qui approche de la certitude; supposons que la Seine soit gelée, et la glace assez ferme pour supporter le poids d'un homme, que

plusieurs personnes aient déjà passé sur cette glace avant moi, par un même endroit, celui où je me propose de passer à mon tour. Je pourrai me hasarder à en faire autant, mais sans avoir la certitude qu'elle ne rompra pas. Alors il y aura seulement probabilité, probabilité estimable, soit en raison de l'épaisseur de la glace, de l'intensité du froid, et de tous les accidents imprévus qui pourraient la faire fléchir. Or, cette probabilité, si grande qu'elle soit, n'équivaudra jamais dans ce cas à la certitude. Cependant, elle peut être assez grande pour que je n'aie l'esprit préoccupé d'aucun danger; mais n'y aurait-il pas quelque témérité d'affirmer qu'il n'y a point de danger? Poussons plus loin notre exemple, prenons un polygone dont le nombre de côtés soit si grand qu'à la simple vue il ne diffère pas sensiblement d'un cercle, ou autrement une probabilité si grande que le sens commun la confonde avec la certitude; étendons notre première supposition. Ainsi je marche sur une grande route où d'autres ont passé avant moi; le chemin est bien pavé, bien uni, je vois tout le monde y marcher avec beaucoup d'assurance, je n'ai d'ailleurs aucun scrupule philosophique dans l'esprit sur les erreurs des sens, et je ne doute pas que je n'y marche avec autant de sûreté; en douter serait une dérision, ce serait manquer de sens commun; mais l'arithmétique ne connaît pas le sens commun; quand on calcule, il faut calculer jusqu'au bout. Je puis donc douter si un arbre ne me tombera pas sur la tête, ce qui s'est vu souvent; ou bien un mur si la route en est bordée; ou bien un tremblement de terre s'il n'y a lieu à aucune autre

crainte, enfin mille autres choses dont nous faisons grâce au lecteur. Pour ces trois seules probabilités, je chercherai par toutes les anecdotes que j'aurai pu réunir, si je puis en réunir, combien de voyageurs ont été tués par la chute d'un arbre, combien par la chute d'un mur, et enfin combien de tremblements de terre sont arrivés dans la contrée où je voyage, à combien de distance, depuis combien de temps, etc. ; et alors je prendrai une moyenne proportionnelle aux circonstances du lieu et à celles des temps antérieurs, à la durée de mon voyage, et, après avoir bien travaillé la matière, j'aurai une probabilité très grande d'arriver sain et sauf, mais cela n'équivaudra pas évidemment à la certitude, car le hasard est plus grand que la prudence. Lorsque, dans le siècle dernier, les habitants de Lisbonne croyaient assister à une fête, les flots de la mer vinrent les engloutir. C'est ainsi qu'en temps ordinaire on calcule bien le nombre des décès, année moyenne, mais qu'on ne tient pas compte de la peste; si l'on voulait en tenir compte, il faudrait remonter au commencement du monde. D'ailleurs, en supposant existants les documents nécessaires pour constater l'état moral et sanitaire du pays, ne serait-ce pas comparer des époques qui n'ont les unes avec les autres aucun rapport pour avoir une approximation qui ne serait toujours qu'une grossière ébauche de la vérité? On peut en dire autant des mariages, des naissances, des crimes commis, des pertes de navires, des incendies; les compagnies d'assurances, qui ont tant d'intérêt à calculer juste, nous prouvent assez par leurs faillites, après quelque grand sinistre, que toutes les

prévisions humaines ont été trompées. Le hasard est le gouffre de l'éternité et de l'infini où se perd la raison humaine et au fond duquel est la sagesse. Mais arrivons à notre but, et voyons enfin s'il y a une certitude probable et une probabilité certaine. J'écris en ce moment, est la plus grande probabilité qu'on puisse imaginer, mais ce n'est pas la certitude. Or, nous avons vu jusqu'où le doute méthodique pouvait poursuivre ses investigations. Cela est-il apparence, ou cela est-il réalité ? Il y a apparence que j'écris, mais je puis ne pas écrire, je puis rêver. Nous sommes en plein dans le domaine de la métaphysique, c'est-à-dire à un problème qui contient dans ses données l'ensemble des choses ou le polygone du plus grand nombre de côtés possible, et en même temps qui a pour objet la réalité substantielle qui peut être prise ici pour le cercle, mais c'est justement ce que la méthaphysique elle-même ne peut faire. Si l'on veut simplement s'en tenir aux sens, méthode peu rationnelle, mais enfin que le sens commun accepte, cette vérité, j'écris en ce moment, sera une certitude à laquelle il ne se mêlera aucune probabilité, ce qui revient au même pour notre objet, qu'une probabilité à laquelle il ne se mêle aucune certitude. Nous avons donc tourné dans un cercle vicieux en d'autres termes, la plus grande probabilité n'a aucun rapport avec la certitude, ni la certitude avec la plus grande probabilité, car nous ne sommes pas sortis du polygone ou du cercle. On conçoit, du reste, que la probabilité ne peut que se perdre dans l'indéfini ; elle ne peut jamais être qu'une conviction pour ainsi dire approximative, tandis que

la certitude est la conviction même. Tout est relatif dans la probabilité, tout est absolu dans la certitude. Il y a la plus grande probabilité, mais il n'y a pas la plus haute certitude; il y a la certitude, la plus haute certitude n'est qu'une probabilité.

Le calcul des probabilités ou la science suivant les uns, l'art suivant les autres de conjecturer, a été ramené dans ces derniers temps à des principes généraux qui ont fait sensiblement progresser les sciences physiques. La loi des *grands nombres* bien appréciée a été d'un immense secours, en ce que dans toutes les opérations elle s'appuie principalement sur la statistique, mais la science de la statistique elle-même, et surtout lorsqu'il s'agit de questions de morale, est une science très hypothétique, et toute de conjectures; elle semble en apparence reposer sur des faits accomplis et bien caractérisés, mais personne n'ignore cependant les abus qu'on fait de cette science. Dans des faits qui sembleraient n'avoir besoin que d'être constatés les statisticiens nous présentent des résultats tout-à-fait contraires; on croirait volontiers qu'ils n'ont tenu qu'à prouver chacun leur système, sans s'embarrasser de la vérité, si l'on ne savait jusqu'où les opinions arrêtées peuvent égarer les esprits les plus sains et les cœurs les plus droits; si le statisticien voit tout en blanc il fait de la statistique de cette couleur, il en est de même s'il voit tout en noir. Le calcul des probabilités appliqué à la morale emploie le même procédé. «Dans les sciences purement mathématiques, dit Laplace, les conséquences les plus éloignées participent de la certitude du principe dont elles déri-

vent ; dans les applications de l'analyse à la physique, les conséquences ont toute la certitude des faits ou des expériences, mais dans les sciences morales où chaque conséquence n'est déduite de ce qui la précède que d'une manière vraisemblable, quelque probables que soient ces déductions, la chance de l'erreur croît avec leur nombre et finit par surpasser la chance de vérité dans les conséquences très éloignées du principe[1]. »

Laplace s'étant ainsi jugé lui-même dans certaines parties de ses travaux, nous évite, avec la tâche difficile de la faire, le reproche de présomption. Nous continuerons donc à nous décharger de toute responsabilité vis-à-vis d'un pareil homme en nous bornant à citer. Malgré tout, nous ferons remarquer que la chance d'erreur ne procède pas de la nature des déductions, comme le fait entendre l'illustre géomètre, mais d'un vice d'origine qui introduit les préjugés du géomètre dans les données du problème et l'en rend esclave alors qu'il s'imagine le mieux n'obéir qu'à la raison nécessaire; ainsi Laplace, en bon logicien, repoussait tous les préjugés, il s'affligeait, entre autres choses, de voir Pascal croire à la guérison miraculeuse d'une de ses nièces, et Racine rapporter le fait avec crédulité. A ce sujet voici comment il repoussait un argument fameux de Pascal reproduit sans forme géométrique par Craige, mathématicien anglais, et que nous rapportons d'abord : « Des témoins attestent qu'ils tiennent de la divinité elle-même qu'en se con-

(1) *Essai philosophique sur les probabilités*, édition in-4°, p. 9.

formant à telle chose on jouira, non pas d'une, mais d'une infinité de vies heureuses. Quelque faible que soit la probabilité des témoignages pourvu qu'elle ne soit pas infiniment petite, il est clair que l'avantage de ceux qui se conforment à la chose prescrite est infini, puisqu'il est le produit de cette probabilité par un bien infini ; on ne doit donc pas balancer à se procurer cet avantage. » Laplace répond : « Cet argument est fondé sur le nombre infini de vies heureuses promises au nom de la divinité par les témoins ; il faudra donc faire ce qu'ils prescrivent précisément parce qu'ils exagèrent leurs promesses au-delà de toutes limites : conséquence, dit le philosophe géomètre, qui répugne au bon sens ; » il faut avouer que si l'argument de Craige ne persuade pas, celui de Laplace ne réussit guère mieux et qu'il n'est pas besoin d'être géomètre pour raisonner ainsi ; toute la différence consiste en ce que le premier vivait à une époque de croyance et le second à une époque d'incrédulité. Nous disons d'incrédulité et non de scepticisme, car l'incrédule croit que les autres ont tort de croire, il croit à sa manière, il ne fait que changer de préjugés ; il croit à la suffisance de la raison et à l'implacable nécessité que rien ne lui prouve, car sur quoi se fonderait-il pour assurer que ceux qui promettent au juste une vie éternelle *éxagèrent leurs promesses au-delà de toutes limites?* Il est curieux de continuer : « Aussi le calcul nous fait-il voir, dit le savant auteur de la mécanique céleste, « que cette exagération même affaiblit la probabilité de leur témoignage au point de la rendre infiniment petite ou nulle. En effet, ce cas revient à celui d'un témoin qui

annoncerait la sortie du numéro le plus élevé d'une urne remplie d'un grand nombre de numéros dont un seul a été extrait, et qui aurait un grand *intérêt* à annoncer la sortie de ce numéro[1], mais cet intérêt, dit-il, affaiblit le témoignage. » Le reste du raisonnement de Laplace n'est plus qu'une *démonstration* de la supercherie de ceux qui ont *intérêt* à promettre un bonheur infini.

Voilà donc le calcul des probabilités réduit à être l'instrument de la foi, et la science bien à son insu soumise à sa rivale par ceux qui voulaient la faire triompher, ou bien condamnée à étayer de misérables hypothèses. Par exemple, suivant les conjectures, un individu est connu pour mentir neuf fois sur dix, première évaluation; il a un plus ou moins grand intérêt à mentir, cet intérêt est six par exemple, seconde évaluation; et, sur ces données on démontre par une suite d'équations la *quantité de crédibilité* qu'il faut accorder au témoignage de cette personne. De bon compte, de pareilles puérilités peuvent-elles soutenir l'examen? Tout n'est-il pas soumis ici à l'arbitrage de l'arithméticien et à la décision de ses préjugés? Et la justesse de ses opérations peut-elle compenser la fausseté de ses données? Tout cela n'est propre qu'à fausser l'esprit; si ceux qui se sont exercés à ce genre de calcul étaient des hommes supérieurs et des esprits très sains, il n'est pas donné impunément à tout le monde de partager les erreurs des hommes de génie; or toute découverte est destinée à devenir populaire; et Laplace n'ignorait pas cette vérité, lui qui n'hésitait pas à recom-

(1) Le cas d'un individu connu pour mentir.

mander cette science comme devant faire partie d'un bon système d'éducation. Néanmoins ce grand homme est peut-être une preuve qu'une préoccupation trop exclusive porte toujours ses fruits, bons ou mauvais, à un degré d'autant plus élevé qu'on est plus exclusif et plus habile dans sa spécialité. « Géomètre du premier rang, dit Napoléon, il ne tarda pas à se montrer administrateur plus que médiocre; dès son premier travail, les consuls s'aperçurent qu'ils s'étaient trompés. Laplace ne saisissait aucune question sous son vrai point de vue; il cherchait des subtilités partout, n'avait que des vues *problématiques*, et portait enfin l'esprit des infiniment petits dans l'administration. » Si cependant le calcul des probabilités avait dû servir à rectifier le jugement de ce grand esprit en matière de morale, c'était dans sa magnifique position de ministre d'état de la république.

Il y a une bien grande différence entre les prétentions de la science moderne et les modestes essais de Pascal et de Fermat. Ceux-ci se sont bornés au hasard du jeu, dont les combinaisons, si nombreuses qu'elles soient, ne sont pas toujours infinies; ou du moins, si elles le sont, ce n'est qu'autant que ces combinaisons rentrent dans l'infinité et qu'elles peuvent subir l'application de la loi des grands nombres, inefficace pour l'infini dont la morale est l'expression; mais il y a entre l'infinité et l'infini le même rapport qu'entre notre intelligence et la réalité simple, c'est pourquoi il vient un moment où tout se confond dans un vague indéfinissable. Ce vague n'est pas le hasard, à la vérité, mais le milieu où il circule; car lorsque je rai-

sonne sur un sujet très vague et très épineux, je me fais un système, j'invente des hypothèses et je tombe dans l'erreur. Mais je ne procède pas par hasard, au contraire, j'ai la certitude que je suis dans le vrai, et je me félicite de ma profonde sagacité; mais les événements qui ne se trompent jamais viennent renverser ce bel échafaudage, et j'appelle hasard la cause de mon décompte.

Or ce hasard, nous soutenons que, même dans le monde physique, la loi des grands nombres ne peut l'entamer, car si, sur cinq coups au jeu de la roulette, vous en déterminez un en ma faveur, il y a probabilité qu'il viendra, mais il pourrait aussi ne pas venir, et de plus vous ne pourrez assigner le moment précis où il viendra, et de plus vous ne vous serez basé que sur les coups antérieurs qui sont dus au hasard, lesquels auraient pu être tout autres, et que la moyenne que vous avez prise n'est pas la vraie moyenne. Le hasard exprime l'infinité, et l'infinité ne se calcule que du plus au moins, de sorte que le hasard reste toujours avec sa puissance, car à part la petite misérable partie des choses que vous avez pu surprendre, il reste toujours devant vous l'infini sur lequel le plus ou le moins n'a pas de prise. Cette vérité paraît surtout dans le monde moral où chaque action se lie à l'infinité des choses et à l'infini du cœur humain, ce qui rend le labyrinthe inextricable lorsqu'on veut y pénétrer trop avant. La prétention de soumettre le hasard à des lois n'est qu'une exagération de savant. Rien n'est certain comme l'infini, mais aussi tout est incertain à cause de cet infini. La Providence subsiste

toujours telle en notre conclusion, et c'est sur cette conclusion que repose pour nous la nécessité de la science et de la foi et celle de la philosophie ou de la liberté de l'esprit humain que nous sommes loin de confondre exclusivement, comme on le fait aujourd'hui, avec les progrès de la science.

La science progresse nécessairement parce qu'elle est UNE, ou la même, pour tous les peuples de l'univers, tandis que ces peuples ont des opinions différentes qui ne tiennent en rien à la science, et qu'on ne peut dire si telle opinion est meilleure que telle autre, ou du moins, on ne peut en juger absolument : mais le contraire a lieu du progrès dans les sciences. Or, les opinions n'étant pas les mêmes, la manière de gouverner doit différer, et c'est cette différence qui constitue les individualités nationales, individualités à jamais existantes dans la nature des choses, quand même les hommes, par un prodige inouï, viendraient à se réunir un moment, car la diversité est la base de la morale.

La science agit sur l'opinion, mais elle n'est pas l'opinion à elle toute seule, elle en fait seulement partie. Il y a donc quelque chose dans l'opinion qui se raisonne et quelque chose qui ne se raisonne pas; aussi les préjugés, sous la forme d'hypothèse, précèdent-ils toujours la science, aussi la science, dans toute l'étendue du mot, est-elle, avant tout, un dogme, mot que le génie de notre langue peut interpréter dans les deux sens religieux et philosophique, signe certain que la science et la foi se confondent dans l'opinion (individuelle ou collective, peu importe ici),

et que la science, quoique indéfinie dans ses progrès, ne peut à elle seule suffire à l'homme ni lui donner l'idée de son libre arbitre. Toute la morale est si peu dans la science, que l'abus de la science en morale peut avoir des conséquences très dangereuses.

Toute science se résume dans l'arithmétique, parce que toute science doit être susceptible d'analyse; et la philosophie de l'analyse, c'est l'algèbre. Or, l'algèbre n'admet pas d'opinion, mais des équations. Il est donc impossible de maîtriser l'opinion par son moyen. Et lorsqu'on s'égare assez pour vouloir tout connaître par le moyen des nombres, on arrive aux conséquences les plus désastreuses et les plus iniques lorsqu'on ne se contente pas de n'être que ridicule; de quelque principe d'ailleurs que vous partiez, vouloir maîtriser l'opinion est la plus téméraire des entreprises.

Cette témérité appartient à tous les systèmes philosophiques sans exception, parce que tous les philosophes à système ne peuvent être que logiciens, et que la logique est du domaine des mathématiques.

Croire qu'il y a un Dieu et savoir comment il existe, sont deux choses tout-à-fait différentes. Personne n'a jamais contesté l'existence de Dieu, mais sa manière d'exister; et cette dernière connaissance ne peut être que du ressort de la foi, car si on la possédait autrement que par la foi on posséderait toutes les autres. La certitude absolue par la science est une chimère, et attaque les principes de la foi et de la liberté dans leurs fondements. La science n'est pas le seul moyen de connaître, et c'est là une grande vérité morale

qu'on ne saurait trop méditer, vérité dont le mépris enfante toujours les plus folles conceptions et les plus dangereux sophismes.

La science est impuissante à expliquer la miséricorde en Dieu, et avec elle sa providence, c'est-à-dire sa liberté. Elle repousse la prière. L'explication que certains philosophes ont donnée de la prière en disant qu'elle détournait notre attention des dangers ou des chagrins, n'est qu'une dérision si elle est sans efficacité sur l'aveugle destin, sur le dieu des logiciens.

Nous ne faisons aucune différence entre les spiritualistes et les sensualistes, car leur instrument est le même : la logique. On abuse beaucoup trop de cette dénomination de spiritualiste et de sensualiste: Locke et Spinoza, quoique partant de principes contraires, arrivent au même résultat. Ceux qui n'y sont pas arrivés ont été moins conséquents.

La continuité si favorable aux chiffres ne l'est plus à la morale. La science ne progresse que parce qu'elle ne nous fait voir que l'enveloppe des choses, et c'est parce que le progrès de la science est continu qu'elle ne nous apprendra finalement jamais rien.

La science, envisagée comme fin dernière de la vérité, est un pur matérialisme, aussi bien que la richesse qu'elle favorise envisagée comme le seul but de la politique.

Les machines peuvent transformer le monde, mais non le changer.

Et la morale reste toujours la même avec les mêmes obligations.

CHAPITRE V.

Rapports du la morale avec la certitude obtenue par la philosophie.

Nous avons déjà vu que les mathématiques ne sont que le formel de la connaissance, et non la connaissance elle-même; des formes générales de la quantité indépendamment de tout sujet réel, ne donnant que la mesure des phénomènes et non leur cause efficiente. Nous avons vu aussi que la révélation affirme la vérité sans en permettre l'examen, et que cette vérité est trop haut placée, trop éloignée des vérités connues pour que l'intelligence espère jamais pouvoir franchir cet espace; nous avons vu enfin que la vérité tout entière ne pouvait être dans la science, parce que les progrès à effectuer sont infinis, qu'il n'y a pas de science faite, mais des sciences en progrès, qu'il ne peut y avoir une même opinion pour tous les hommes ni pour toutes les époques, et pour tout dire et tout rappeler, que le sentiment ou sens moral, agent provocateur des préjugés et des croyances, était le plus ferme soutien des sociétés lorsqu'il était heureusement balancé par la science, qui, à son tour, devenait un élément essentiel de progrès; car si elle ne constitue pas, si elle ne change rien à la base des sociétés, elle a pour objet le développement social et aide à en féconder le germe par les moyens que la nature a mis de tous temps dans

ses mains, car la science est de tous les temps, mais l'idée du moment lui est plus ou moins favorable. Par des innovations salutaires et d'heureuses découvertes, elle règle et hâte le progrès, et par une conséquence naturelle des rapports nouveaux qu'elle trouve, et des agents dont elle augmente la puissance de l'homme, elle réagit sur sa nature morale et prépare ainsi au monde de nouvelles destinées. Il est donc constant que la science suit en tout les progrès de l'esprit humain ; néanmoins, si l'on se restreint au cercle de la science, si l'on ne sort pas de la démonstration qui en est comme l'âme, les mathématiques, qui ne sont qu'une suite de démonstrations, n'empruntent rien à l'opinion, elles sont les sciences exactes par excellence; elles présentent le type le plus parfait de la méthode scientifique, et tout ce qui s'éloigne de cette méthode doit s'éloigner de la sphère pure de la science, et se mêler, n'importe à quel degré, à un autre ordre de connaissances. Or, pour ne rien confondre dans le raisonnement, c'est ce mélange qu'il importe surtout de reconnaître, car ce qui est purement didactique ne peut s'appliquer à des matières de foi, et pourtant la séparation n'en est pas toujours possible, c'est pourquoi il faut souvent croire et juger au même degré. Nous parlons ici de la pratique des choses, mais pour la théorie c'est une toute autre affaire. Lorsqu'il s'agit seulement d'émettre ses idées, cette opération de l'entendement qui échappe à l'analyse, n'ayant plus de réalité effective, il faut s'appliquer seulement à être conséquent, et là est l'écueil; car on ne peut renfermer dans le même mot ni dans la même propo-

sition deux affirmations contraires, et tel qui, dans la pratique, se montrerait plein d'habileté, peut paraître, la plume à la main, dépourvu de sens commun. Aussi, est-ce là que le théoricien triomphe, habitué qu'il est à enchaîner ses idées et à leur donner cette apparence de rigueur qui satisfait l'esprit et séduit quelquefois l'imagination, car l'expérience ne le préoccupant nullement, combien ne lui est-il pas commode de dissimuler les obstacles à ceux qui l'écoutent, et de se les dissimuler à lui-même! Aussi, par la même raison, est-ce là ce qui le rend tout-à-fait impropre à la pratique, et souvent même très dangereux, car alors le sophisme et l'exagération réussissent aussi mal qu'ils font bien sur le papier.

La science n'enseigne à l'homme qu'à surmonter les obstacles du monde matériel, elle l'émancipe physiquement par l'industrie, et si elle influe sur le monde moral, ce n'est que d'une manière indirecte; la science représente surtout l'intelligence obéissant à l'empire de la nécessité, elle ne s'impose en aucune manière, mais si l'on a recours à elle, elle nécessite le consentement. L'opinion n'est donc pas de son domaine, mais l'utilité; c'est l'indifférence aveugle, le destin lui-même. Rien ne peut changer ses décisions, ni prières, ni larmes, ni repentir; c'est, en un mot, le dieu de Spinoza et celui de tous les athées, car l'athée n'est pas celui qui nie Dieu, mais celui qui nie sa providence.

La foi condamne toute espèce d'examen dans tout ce qui a rapport à la révélation, c'est l'autorité qui s'oppose à la raison, la fixité à l'incertitude du juge-

ment; elle représente le but que sans elle l'homme ne pourrait toucher sur la terre, car elle résout les problèmes que la raison agite, et, semblable à ces conquérants qui ont touché le but de leurs efforts, elle refrène l'avide curiosité de ceux qui ont contribué à sa grandeur, en faisant sentir aux philosophes qu'ils ont un maître et non plus un serviteur.

La philosophie n'a donc qu'une existence mixte, elle tient le milieu entre la science et la foi, mais ce n'est ni la science, ni la foi, ni aucune des facultés représentatives de ces deux moyens de certitude : l'intelligence et le sentiment; c'est la raison pure qui aspire vers son idéal, c'est quelque chose de vague, de raisonnable quelquefois, mais de confus; une connaissance qui s'appuie sur le sentiment, et qui, cependant, voudrait décomposer ses inspirations pour les convertir en phénomènes, et les rendre accessibles à l'esprit, qui sème le doute pour recueillir la certitude, qui s'exerce à la fois sur l'un et le multiple, sur l'esprit et la matière, sur l'âme et le corps, et cherche à faire convenir les principes de la foi et ceux de la science.

La philosophie est conséquemment le doute dans toute sa pureté; mais ce doute n'est qu'un idéal, car le doute absolu plus que la science, ou la foi absolue, ne sont permis à l'homme.

En effet, il y a des sciences plus ou moins vagues, mais non d'un vague absolu, qui ne représenterait rien. L'homme ne sait ou n'ignore que du plus au moins, c'est pourquoi il y a des sciences plus ou moins certaines, plus ou moins hypothétiques où il faut plutôt

sentir que juger, juger que sentir, où l'on croit plutôt qu'on ne sait, où la foi est à peu près maîtresse, et le raisonnement d'un faible secours. De sorte qu'en parcourant tous les termes de la progression que nous avons supposée, toutes les croyances et toutes les sciences tombent dans le domaine de la philosophie, et prennent un caractère d'incertitude qui donne au philosophe le droit de s'immiscer dans toutes les questions qui intéressent l'homme. La foi et la science pures ne sont donc que des idéals à leur tour, qui, partant d'une base commune, formeraient une pyramide dont le sommet représenterait, dans l'absence du doute, la vérité absolue ou l'inutilité des moyens nécessaires pour la chercher, c'est-à-dire l'inutilité de la science et de la foi, qui, ayant l'infini pour objet, peuvent être tour à tour considérées comme extrêmes et comme moyens termes de la progression, et conséquemment, l'inutilité des moyens entraînerait celle de la méthode, objet des recherches de la philosophie et des efforts de la raison, comme leur utilité empêche d'y parvenir.

C'est la raison qui trace à la science sa marche, c'est elle qui invente et admet les hypothèses, mais, ayant pour idéal de faire convenir les deux contraires, elle est condamnée à un éternel tâtonnement, car sa méthode n'est et ne peut être fondée que sur l'expérience, et telle est sa nature que la vérité découverte, elle serait impuissante ou au moins inutile.

La raison n'est donc aussi qu'un moyen terme entre les deux certitudes. La méthode ne sera donc jamais non plus qu'un moyen pour l'homme, un moyen rela-

tif dont la raison absolue est l'idéal. Mais la raison absolue, comme moyen, suppose des extrêmes absolus; c'est-à-dire, qu'étant comme la ligne médiane dont le développement homologue enfante nécessairement les contraires, elle les réunit dans un retrait idéal, infini : c'est toujours ce qui est *un* dans son essence et *trois* dans son mode. On comprend donc pourquoi les mathématiques ne peuvent pénétrer jusqu'à l'essence des choses, et pourquoi elles n'atteignent que la surface ou la réalité apparente, pourquoi enfin la séparation des deux contraires est une abstraction, et leur union dans notre esprit une contradiction.

Par exemple, quiconque affirme l'attraction, affirme la répulsion. Lorsqu'on parle seulement de l'attraction, c'est qu'on ne peut pas faire autrement pour être intelligible, attendu que, bien que ces deux principes produisent un effet unique, et qu'ils aient une même cause, ce sont des principes essentiellement divers; mais quiconque affirmerait que la vérité est dans l'attraction et non dans la répulsion, affirmerait une absurdité. Il faut donc qu'il affirme qu'elle est dans l'une et dans l'autre en même temps, c'est-à-dire, dans tous les contraires, car ici du particulier on doit conclure au général, puisqu'il n'y a, à proprement parler, que deux contraires. Mais comment la vérité peut-elle être en même temps dans les contraires? Il faut qu'elle soit dans le principe qui les fait convenir, puisque l'unité doit toujours demeurer maîtresse. Mais comment l'unité contient-elle le multiple? Pour parvenir jusqu'à la réalité substantielle, il faut donc s'appuyer sur un or-

dre de connaissances différent de celui qui se fonde sur l'élément divisible, et c'est à la métaphysique, science qui résume toutes les contradictions de la science, qu'il faut s'adresser ; science éminemment anti-géométrique, par cela même quelle est le faîte des connaissances humaines, et qu'elle a elle-même pour couronne la liberté ; science qui, par conséquent, ne sera réellement une science que quand la morale et la politique en seront une.

Si maintenant de ces considérations nous descendons à l'application des principes, les vérités ci-dessus émises ressortiront d'elles-mêmes.

Mais auparavant, qu'il nous soit permis de faire une courte observation. Nous nous sommes servi quelquefois du mot expérience, et cela pourrait soulever quelques objections. Nous ne devons pas aller plus loin sans les prévenir.

Nous sommes loin d'être empirique au moins dans l'acception ordinaire de ce mot, car nous faisons profession de n'être exclusif en aucune façon ; nous ne rejetons aucune donnée. Ce mot empirisme exprime donc plutôt le vague et l'indéfini d'un tout concret, qu'un système décidé en philosophie, un résultat scientifique. Que les connaissances humaines dérivent d'idées innées ou de l'expérience, cela nous importe moins que d'établir l'identité du point de départ et celle du but, c'est-à-dire l'ignorance des extrêmes dans celle du moyen absolu.

Dans tous les cas, la science suit les progrès de l'expérience et celui des temps. Elle est donc à la fois possible et impossible : possible en tant qu'elle prend nais-

sance dans le moule de nos facultés primordiales qui façonnent les sensations suivant les lois de l'entendement, et impossible en ce que les objets de l'expérience étant inépuisables, on ne parviendra jamais jusqu'à l'idée première et générique, que l'on parte des phénomènes de la sensation ou de ceux de la conscience.

Nous allons développer cette proposition, selon ce qui a été dit ci-contre, c'est-à-dire par l'application des principes déjà émis. Ces principes se résument dans celui-ci, savoir : que la métaphysique est le faîte des connaissances humaines, et que son objet doit être de créer une *bonne* méthode.

Par conséquent, une bonne méthode doit être le complément de ces connaissances et non les précéder; cependant il serait utile qu'elle les précédât; elle devrait être, non le terme, mais le point de départ; elle devrait être le moyen et la fin tout ensemble, c'est-à-dire la vérité même au début des études : absurdité palpable.

Car la méthode, nous voulons dire celle que l'on cherche, la bonne, la méthode est une science générale, c'est la science des sciences, la science par excellence et comme telle, reposant sur les progrès des sciences particulières et les embrassant toutes, c'est-à-dire ayant pour objet l'entendement humain et l'origine de nos idées; science donc encore plus inépuisable que toute autre, et encore cachée dans les dernières profondeurs de l'homme, car elle met en présence les deux éternels systèmes de l'esprit humain, systèmes qui paraissent à eux seuls posséder la grande énigme. Mais comme extrêmes, la question

consiste moins à savoir qui l'emportera qu'à les faire convenir; or, cela n'est possible qu'à l'infini, c'est-à-dire impossible. Pour que cela fût possible, il faudrait que le psychologue ne fût pas que psychologue, et prétendît par le seul phénomène de la conscience expliquer tous les phénomènes extérieurs. Il faudrait aussi que le physiologiste ne vît pas tout dans ces phénomènes; car pris séparément, ce ne sont là, nous ne cessons de le redire, que des vérités d'expérience, des espèces de vérités sourdes : la seule sensation est un fait psychologique, la conscience est tout aussi bien à son tour un fait où la physiologie a sa bonne part, car l'âme dépouillée du corps ne sent pas le corps plus que le corps inanimé ne se sent. Ainsi le psychologue, qui croit surprendre son âme dans son sanctuaire est dans l'erreur, il en est de même du physiologiste qui ne croit opérer que sur la matière. Ces deux principes sont tellement mêlés et confondus dès le début de la science, qu'il est impossible de les séparer. Or, n'avoir qu'une certitude pour résoudre le problème est quelque chose de tout-à-fait insuffisant, les avoir toutes les deux est une contradiction.

Il y a en nous quelque chose de simple et quelque chose de composé. Voilà tout ce qu'on peut dire en se fondant sur l'intelligence et sur le sentiment, c'est-à-dire sur la raison. Mais en cela même, la raison nous oblige à confesser notre impuissance, car comment le simple et le composé peuvent-ils faire une vérité, puisque cela fait deux? comment l'accord peut-il subsister? Il faut que le composé soit pénétré par le simple, de telle manière que tout cela ne fasse qu'un. Mais le

simple n'a pas de partie et le corps en a. On ne peut ici aucunement se prévaloir d'un principe d'affinité; dans tous les cas cette union subsiste, et tellement, que l'expérience ne peut isoler les deux principes pour les soumettre à l'analyse. On ne peut les séparer qu'en idée, et encore l'esprit ne peut-il concevoir de médiateur, et ce médiateur paraît être cependant la seule réalité!

Voilà encore l'inconnue. Mais cette inconnue, par cela même qu'elle est inconnue, ne peut être ni simple ni composée; car s'il était prouvé qu'elle est simple, la vérité serait prouvée, et réciproquement du contraire.

Ainsi, dire que Dieu est simple, c'est tomber dans l'idéalisme platonique qui n'est qu'une abstraction; bien qu'on sépare l'essence divine de la matière, c'est toujours une espèce d'anthropomorphisme, c'est le contraire du matérialisme, et par conséquent ce ne peut être la vérité, car Dieu est ce qui rattache les contraires; Dieu est l'unité, il ne peut avoir de contraire, parce qu'il n'a pas de semblable. Cette croyance que Dieu est une substance simple a de plus donné naissance au panthéisme, c'est-à-dire à celle de toutes les croyances qui est la plus immorale et la plus odieuse. Car il vaut mieux croire qu'il n'y a pas de Dieu, que de croire que les plus vils scélérats retournent en lui, et c'est une croyance d'autant plus abominable, qu'en apparence elle est plus conforme à la raison, étant un milieu entre deux extrêmes; mais ces deux extrêmes sont purement illusoires, puisqu'on ne connaît pas le commun terme et qu'on ne peut le connaître. La définition qu'on en veut donner n'est

donc et ne peut être que chimérique. Dieu est le troisième point dans l'espace, c'est l'inconnu, c'est l'idéal qu'on ne peut voir que par les yeux de la foi, et qu'il n'est donné qu'à la religion de réaliser.

Que Platon, et d'après lui Leibnitz, soutiennent qu'une chaise ou bien le monde existent en idée dans l'intelligence divine, qui ne reconnaît là des traces très prononcées d'anthropomorphisme? Qu'ils ajoutent que cet idéal est la réalité formelle, tandis que la matière est la réalité sensible et changeante, qui ne comprend qu'il y a encore là quelque chose d'arrêté et de circonscrit qui ne peut appartenir au caractère de la divinité? N'est-ce pas avec sa faculté d'abstraire l'intelligence humaine rendue immortelle sans autre raison que la nécessité d'un premier principe? Aussi bien ne font-ils Dieu qu'une intelligence pure, lorsqu'ils veulent parler de sa bonté, ils tombent dans la contradiction ; car on ne saurait prêter de bonté à la pure intelligence, laquelle soumet tout au calcul. Il faut que Dieu ne soit ni l'intelligence, ni la passion, car la bonté est-ce autre chose qu'une affection, et Dieu peut-il être affecté? Il faudrait que Dieu eût un sensorium, supposition ridicule, ou au moins gratuite [1]. D'ailleurs, ce qui est essentiellement actif est quelque chose de radicalement contraire à la passion d'après la nature de nos idées, et comme

(1) Nous prions le lecteur de ne pas se hâter de porter ici son jugement. En effet, nous soutenons qu'il y a une Providence, et ici nous semblons la nier, tout en combattant ceux qui la nient; mais on ne peut dire tout en même temps, et nous nous expliquerons de cela au chapitre suivant.

ayant son contraire ne peut être Dieu ou la vérité. En outre, si Dieu est actif, il faut nécessairement un but à son activité ; il lui faut un motif, et un motif nécessaire, ce qui contredit la liberté, ce qui est une contradiction par conséquent; et comme Dieu n'est pas une contradiction, il n'est ni dans l'une ni dans l'autre des contradictoires, mais dans le milieu qui les fait convenir à l'infini, milieu qui échappe à notre entendement.

La certitude est indivisible, c'est l'unité; la probabilité n'agit que sur des quantités sourdes dont elle ne peut trouver le rapport avec l'unité. Pour que la probabilité se confondît avec la certitude, il faudrait que la certitude empruntât de la probabilité, comme il faudrait que le cercle empruntât du polygone pour se confondre avec lui, contradiction formelle, mais contradiction qui prouve que pour nous l'existence des contraires et la possibilité de ne les faire convenir qu'à l'infini n'en est pas une.

De trois choses l'une, ou on peut les faire convenir, ou l'un d'eux a la supériorité sur l'autre, ou on ne peut les faire convenir qu'à l'infini. Si on peut les faire convenir, la science est faite, la vérité est trouvée; il n'y a plus rien de caché pour l'homme; un être fini embrasse l'infini; mais cela est absurde. Si l'un d'eux a la supériorité sur l'autre, tout est rond ou tout est carré dans la nature; ce qui ne répugne pas moins. Tandis que, si on ne peut les faire convenir qu'à l'infini, on peut toujours les faire convenir davantage. Alors, plus rien d'exclusif, le sens commun est satisfait; car nous avons accepté les données de l'existence sans lui im-

poser nos conceptions. L'homme est perfectible et non parfait; le mal existe virtuellement, et il doit faire tous ses efforts pour s'en affranchir. Observons ici que l'espace indéterminé qui reste entre les deux certitudes fait que l'une d'elles a toujours la prétention de se passer de l'autre. A certaines époques en effet, la philosophie, dont l'objet est de les faire convenir, s'empreint d'un caractère plus ou moins dogmatique, ou emprunte davantage à la rigueur scientifique; enfin, dans les temps de transition, elle devient sceptique, c'est-à-dire qu'ayant perdu le fil des deux certitudes, égarée dans les déserts de la pensée, elle nie tout. On calomnie l'éclectisme, lorsqu'on l'assimile au scepticisme; nous ne sommes pas à une époque de scepticisme philosophique, mais d'incrédulité, ce qui diffère; la science règne en maîtresse, et l'éclectisme a les plus hautes prétentions à faire ce qu'il appelle la science avec beaucoup d'emphase; prétentions dont M. Jouffroy s'est mal trouvé, et à laquelle le clergé s'oppose avec justice. Oui, nous le répétons, l'éclectisme est éminemment scientifique, et nous n'acceptons pas que la philosophie soit une science, encore moins que son but soit l'idéal de la science; car Dieu n'est pas seulement que savant ou tout-connaissant, il est miséricordieux, il est providence : et nous sommes libres.

Il y a donc quelque fondement à supposer une progression dont la science pure serait un des extrêmes; la foi, c'est-à-dire ce qui est de pur sentiment, l'autre extrême; et à dire que la liberté se trouve dans les moyens termes, et non seulement la liberté, mais la raison.

Car autrement où les placeriez-vous? dans les mathématiques? Mais rien ne donne moins l'idée de la liberté que tout ce qui est assujetti aux lois mécaniques; et l'expérience nous a trop malheureusement prouvé par les erreurs funestes des hommes qui professaient ces sortes de science, que la liberté, la raison et la vérité par conséquent furent outragées toutes les fois qu'ils voulurent en faire des applications rigoureuses, en dehors du cercle des connaissances exactes; dans la foi? Mais ce serait pareillement l'abdication de toute volonté et de toute confiance en soi-même; l'immobilité serait le partage de la race humaine. En effet, une science parfaite suppose des vérites incontestables qui lui servent de fondement, et renferme dans ces vérités toutes les vérités possibles; là, ce n'est point le cœur qui crée, mais l'esprit qui invente, et qui ne tient compte dans ses opérations que de ce qui l'oblige à donner son assentiment; d'un autre côté, une croyance absolue, unique, impérissable, en repoussant toute philosophie, toute participation de l'intelligence à ses dogmes, perdrait jusqu'au caractère qui seul la distingue de l'obéissance aveugle de certains animaux à des penchants qui sont pour eux comme un rêve qui les poursuit sans cesse. Or, les choses ne se passent pas ainsi dans le monde. La vérité n'est donc ni dans la foi, ni dans la science exclusivement, mais dans l'accord de la science et de la foi, dans celui des vérités différentes qui sont l'objet de leur enseignement.

Il faut bien remarquer, nous le répétons, que cette union ou cet accord n'est possible qu'à l'infini, c'est-

à-dire que la science et la foi tendront toujours à se rapprocher sans jamais parvenir à se confondre.

Car il est certain que, dès l'instant où croire et savoir ne seraient plus qu'une même chose, la foi confondue dans la science rendrait l'usage de la raison inutile, et celui de la liberté inconnu; car il n'appartient, comme nous le verrons, qu'à la toute-puissance d'être libre avec la toute science.

Ainsi la liberté est dans l'option que l'on peut faire de la science et de la foi, et aussi en quelque sorte dans l'imperfection de ces deux branches de la vérité; il en est de même de la raison qui ne peut parvenir à les identifier, elle les fait bien convenir en fait mais sans parvenir à les systématiser.

Or toute imperfection suppose une perfection; mais comme cette perfection est à l'infini, elle n'est pour nous qu'en *idée*, c'est un *idéal*. Non qu'elle ne soit quelque chose de réel au fond, mais comme elle constitue l'essence même de la divinité dont les attributs sont infinis, nous ne pouvons remonter jusqu'à elle, même par l'imagination, et nous sommes obligés pour en finir de résumer cet infini par un mot. Toutefois ce mot n'en exprime pas moins le but que nous nous proposons : celui de surpasser tous les types connus par un inconnu, que nous désignons ainsi, et qui représente par conséquent tous les inconnus eux-mêmes.

Et cet idéal ne peut qu'être à l'infini, parce qu'il est le but de la raison, la convenance des contraires dans l'unité, c'est Dieu ou la triade universelle que la raison a toujours pour objet, mais qu'elle ne peut

comprendre. Le but de la raison est donc la raison idéale, c'est-à-dire l'identification de l'homme avec Dieu par la connaissance, point où la science serait la *pure intuition* et rendrait la science et la foi superflues.

Pour l'observer, c'est la conscience d'un idéal qui fait toute la supériorité de l'homme sur les bêtes; celles-ci n'ont pas d'idéal et ne peuvent en avoir, parce que le développement dont la plupart sont susceptibles est subordonné à la volonté de l'homme, et ne dépend, dans aucun cas, de la leur. Voila pourquoi elles ne sont pas dites raisonnables, et pourquoi elles ne sont pas crues moralement libres à juste titre, bien qu'elles agissent avec une certaine connaissance, et que leurs mouvements soient volontaires; car la liberté morale suppose la raison, et la raison un idéal. Hors de cet idéal, la liberté n'est plus qu'une chimère dont l'âne de Buridan est resté le type impérissable.

Croire et savoir sont donc les deux seules conditions de liberté. Mais ne faire que croire, ne faire que savoir, ou croire et savoir au plus haut degré possible serait l'anéantissement de la liberté, c'est-à-dire de l'opinion. Et vouloir nier la puissance de l'opinion et avec elle le germe de dissidence qu'elle renferme toujours, ce serait la même chose que si un physicien niait tous les phénomènes d'attraction et de répulsion contenus dans l'aimant, ce serait nier le fluide magnétique lui-même. L'opinion comme ce fluide a son côté positif et négatif, comme lui elle accepte et rejette, comme lui elle divise ou accumule, comme lui elle a sa ligne moyenne ou d'indifférence, son temps d'arrêt,

son époque flottante, indécise, où germent les nouvelles croyances et où les anciennes s'en vont; et l'opinion n'est autre chose que la philosophie en pratique. Voyez les grands écrivains, qui les poussent? Le savent-ils eux-mêmes? Non, mais ils emploient leur plume à servir l'idée dominante, sûrs que s'ils faisaient autrement ils ne seraient pas compris, et qu'au lieu de faire éclater leur génie, ils demeureraient dans l'obscurité. Il faut que, malgré eux, ils soient les serviteurs aussi bien que les enfants de leur siècle ; il faut qu'ils travaillent, qu'ils retournent, qu'ils modèlent cette idée dans tous les sens, qu'ils cherchent à en découvrir toutes les conséquences et à en indiquer les applications.

C'est donc au sein de la philosophie que s'élaborent les principes métaphysiques destinés à diriger les hommes dans de nouvelles voies. La philosophie est en effet le moule de toutes les croyances; car c'est chez elle que s'effectue ce merveilleux travail de l'opinion que l'on peut comparer à celui d'une ruche qui essaime. D'abord une reine s'envole suivie d'un mince cortége, puis la foule des courtisans grossit et entraîne la multitude qui suit aveuglément le torrent. C'est ainsi que la philosophie voit s'échapper de son sein les principes destinés à féconder la science, et à rallumer la foi éteinte dans les cœurs. D'abord adoptés seulement par l'élite des esprits, ils ne tardent pas à l'être par les grands seigneurs, que le menu peuple cherchera toujours à imiter.

Chose étrange et digne d'admiration qu'un principe né du doute alimente les deux foyers opposés de

la certitude! Quiconque aime à méditer sur ces choses, contemplera ici avec recueillement la sagesse divine qui fait ainsi germer la vie au milieu des principes de mort, en faisant engendrer aux peuples quelque grande et nouvelle idée destinée à les conduire et à les éclairer sur les routes inconnues et mystérieuses de l'existence; ces méditations le conduiront naturellement à s'étudier lui-même et à reconnaître que les principes de ces changements sont dans sa raison, dont la philosophie est la manifestation réelle. C'est pourquoi, après avoir étudié l'opinion et ses éléments, nous avons cru devoir remonter à la source et au principe des différentes espèces de certitude, et chercher ce que c'était que la raison et ses éléments.

CHAPITRE VI.

Rapport des différentes espèces de certitudes avec la raison et les facultés de l'entendement.

La vérité est une et nous marchons de vérité en vérité. La vérité est donc un idéal qui se multiplie dans notre entendement borné comme un grain de blé dans l'objectif d'un kaleïdoscope? De sorte que cette apparence pourrait bien être la vérité, mais une vérité dont le moyen terme, entre les deux réalités, étant notre conformation particulière, ou l'unique instrument de connaissance que Dieu nous ait donné, comment parviendrons-nous jamais à découvrir ce qui est?

Notre esprit ne peut spéculer que sur le multiple, c'est là une vérité dont on ne peut faire deux vérités, mais cette vérité n'est pas à elle seule et ne peut être toute la vérité, car l'étude des facultés de notre intelligence ou de l'instrument ne pouvant être faite que par l'instrument lui-même, nous ne voyons toujours que le multiple, et c'est en vain que nous nous imaginons que cette étude peut nous mener à la découverte de la vérité, parce qu'elle nous apprend à nous en servir, car pour s'en servir avec plus d'habileté, c'est toujours le même instrument.

Cela nous conduit naturellement à conjecturer qu'il

pourrait bien y avoir aussi en nous comme élement de notre volonté un principe qui différât essentiellement de l'intelligence, bien que, comme elle, principe connaissant, un principe cherchant à s'unir au principe immatériel et indivisible, comme l'intelligence s'applique à tout ce qui est susceptible de quantité, que ces deux principes sont réunis dans un même foyer, l'âme, et qu'ils représentent dans un but commun, comme l'âme et le corps, des intérêts distincts.

En effet, si nous rentrons quelques instants en nous-mêmes, et si, pénétrant dans l'arcane de la conscience, nous étudions les éléments de nos pensées lorsque nous cherchons à acquérir quelque certitude sur les mystères qui nous environnent de toutes parts, nous y surprenons quelque chose qui tient de cette réalité substantielle dont nous nous efforçons tant de déchirer l'enveloppe, quelque chose qui est comme l'image ou le reflet de la vérité, quelque chose qui peut seul nous guider à travers le labyrinthe du multiple, et nous mettre en garde contre ses illusions, ou du moins qui nous crie de ne pas nous y abandonner complétement, parce que là n'est pas toute la connaissance, quelque chose qui sait d'un même temps trancher toutes les difficultés, parce qu'il n'y a pas pour lui de théorème mais seulement des axiomes, quelque chose enfin qui résout sans expliquer. Ce quelque chose n'est pas la conscience, car la conscience implique l'intelligence, la conscience est la faculté de l'âme en tant qu'on considère l'âme dans son principe d'activité et non dans son activité même; car, le principe de l'activité, par cela même qu'il est son

principe, ne peut être l'activité, puisque l'*activité* a pour contraire l'*immuabilité* découlant parallèlement du même principe.

Ce quelque chose dont nous parlons est donc le contraire de l'intelligence; en effet, loin de s'appuyer sur elle, il nous garantit de ses égarements, et procède par des moyens tout contraires ; c'est ainsi qu'en politique, en morale, en philosophie, en beaux-arts, voire même dans les sciences les plus exactes, il y a des vérités que l'intelligence ne peut parvenir à décomposer, et ces vérités on les appelle vérités de sentiment. Nous appellerons donc *sentiment* cette faculté intime qui transmet à l'intelligence des vérités aussi certaines que celles des sens extérieurs, et souvent plus certaines, puisque ces sens nous trompent quelquefois grossièrement par des apparences très vaines.

Il y a donc en nous deux origines différentes de nos impressions, qui font que, réunies au commun siége des affections, nous agissons bien sans néanmoins agir toujours logiquement, et sans définir les mots. Voilà comment parlent et agissent les masses, qui, à cause de cela, parlent et agissent mieux que les philosophes: l'obscurité des mots étant une conséquence nécessaire du vague de la pensée entre les deux extrêmes de toute certitude, vague qu'il nous importe de faire ressortir dans ce chapitre.

Il vient au point où tant les nuances de la signification des termes que celles de nos actions, de nos désirs, de notre volonté en un mot, échappent à l'analyse. Le mot sentiment comme tous les mots à l'usage de la métaphysique subit cette loi. Par exemple, il ex-

prime deux ordres d'idées que l'on peut classer selon leur origine en les rapportant chacun à leur principe respectif, savoir : la perception interne et la perception par les sens extérieurs. Mais si nous appelons ces deux espèces de perception, sentiment, car percevoir c'est sentir en définitive, on voit que le mot sentiment a, dans l'un et l'autre cas, un sens bien opposé, sens que les uns acceptent ou rejettent avec une partialité peu favorable à la vérité, bien que pour l'ordinaire ils parlent et sentent comme tout le monde. Mais cela démontre que les deux sortes de connaissances qu'il réunit dans sa signification sont inséparables de leur nature et qu'il faut en faire une faculté différente de la *réflexion* qui a pour attribut essentiel de modifier les produits du sentiment par l'attention, pour les transmettre à l'intelligence dont toutes les opérations se réduisent à l'analyse.

Or, l'analyse suppose la diversité des éléments ou au moins celle de leurs propriétés ; sans cette diversité l'analyse devient impossible, elle devient encore impossible quand cette diversité est trop grande et les nuances trop rapprochées; alors à force de *différencier* on *confond*, l'intelligence n'est donc qu'un moyen entre l'unité et l'infinité, moyen dont les limites participent nécessairement de ses extrêmes, c'est-à-dire qu'elles sont inconnues et d'un vague infini comme eux.

En effet, par la seule raison que nous avons cinq sens, ce qui est perçu par l'un d'eux constitue bien l'analyse en tant qu'il y a comparaison, car toucher une chose n'est pas la goûter, mais la faculté qui fait qu'une chose nous semble douce au toucher, agréable

au goût, est une faculté qui paraît ne plus appartenir aux différentes sensations que par la communauté, et qui enfin finit par leur être tout-à-fait étrangère, en ce qu'elle ne nous transmet plus que des notions sans objet immédiat. Par exemple, être doux, être agréable, être beau, sont des qualités générales qui appartiennent à tous les modes d'expérience, et qui sont ainsi des attributs essentiels d'une faculté de connaître commune et intime. Or, on peut faire rentrer toutes ces qualités générales dans celle de proportion ou de grandeur, car les choses sont plus ou moins belles, plus ou moins agréables, plus ou moins bonnes, etc.; et ces qualités sont dites générales et *innées*, parce que ce n'est point la vue ni le toucher qui fait dire que le tout est plus grand que sa partie.

Mais une faculté ne peut être commune et en même temps étrangère à d'autres facultés; elle a donc avec elles quelque point d'affinité, et ce point ne peut être que celui qui unit le général au particulier, l'unité centrale à l'unité de fraction, c'est-à-dire qu'il est à l'infini. De là toutes les disputes au sujet de l'origine de nos connaissances et toutes les idées vagues et contradictoires, toutes les nuances de signification dans les termes.

Les sens analysent parce qu'ils sont comme les trous d'un tamis qui ne laisserait passer des graines que suivant leur grandeur. Comme ces graines ne peuvent être que juxtaposés, les idées que donnent les sens peuvent former des séries décomposables et recomposables à volonté. D'un autre côté, nous avons le sentiment de la grandeur, de la beauté, de l'étendue : idées qui ne

proviennent point des sens, mais distinctes par elles-mêmes. On peut donc encore en former des séries et les comparer entre elles comme les premières. Leur différence excite l'attention par un intérêt quelconque.

L'attention n'est donc pas une faculté de l'intelligence, mais une passion, car on n'est attentif qu'en raison du degré de curiosité ou d'émotion; il en est de même de la mémoire qui lui est subordonnée; l'attention et la mémoire dépendent du sentiment et non de l'intelligence; ils représentent l'âme agissant sur l'esprit, et l'esprit opposé à l'âme n'est autre chose que la réflexion analysant les produits du sentiment, soit pour en tirer des notions composées, soit pour réduire ces notions à leur plus grande simplicité. Alors l'esprit se confond avec l'intelligence [1].

C'est donc la réflexion qui analyse, et son pouvoir s'étend ainsi à ces deux facultés de connaître, distinctes en apparence : la *sensation* et le *sens intime.* Nous disons distinctes en apparence, parce qu'en effet il est impossible de les séparer, et qu'ils ne forment qu'une seule et même faculté.

Car si vous prenez seulement d'une part l'idée de grandeur et de l'autre l'idée d'odorat, si vous faites abstraction de toutes les autres idées tant d'une part que de l'autre, la réflexion distinguera ces idées; mais séparément, elle sera impuissante à les décomposer, parce que chacune d'elles sera l'unité, et qu'il n'y

(1) Il faut donc bien se garder de confondre l'esprit opposé à l'âme et l'esprit opposé au corps : dans ces deux cas ce mot a une signification très distincte.

aura plus rien de juxtaposé, qu'il n'y aura plus de série, mais un individu. Maintenant, si vous rassemblez les idées du sens intime dans l'idée générale de proportion qui résume tout ce qui est harmonie, beauté, amour, etc., ou toutes les idées que donnent les sens dans l'idée générale de sensation, la réflexion sera encore impuissante à dire ce que c'est que la sensation ou la proportion, parce que ce sera encore l'unité; à plus forte raison, si prenant l'idée de proportion vous l'appliquez à la sensation et *vice versâ*, vous aurez l'unité dans sa plus haute généralité, car vous ne direz plus d'une part grandeur, de l'autre sensation, mais vous direz je *sens*, je *connais*, ou je *perçois plus ou moins*, et la réflexion sera encore impuissante à décomposer cette donnée. Donc, tout ce qui est sentir ne fait qu'un et est inexplicable de soi-même, et nous appelons cette faculté sentiment; et comme elle se sépare nettement de la réflexion, que la réflexion est l'attribut de l'intelligence, nous disons qu'il y a deux facultés de connaître, l'*intelligence* et le *sentiment :* en effet, l'intelligence ne peut *comprendre* que ce qu'elle décompose ou recompose; c'est pourquoi nous faisons une grande différence entre *compréhension* et *entendement*, et malgré l'équivoque, pour nous, l'intelligence n'est qu'une partie de l'entendement, car l'entendement doit impliquer toutes les facultés de connaître, et on connaît autrement que par la réflexion. On voit le beau, mais on ne le comprend pas.

Comme il y a des différences infinies dans la manière de sentir, et qu'il est impossible aux hommes de tom-

ber d'accord sur la justesse de leurs impressions, ils appellent *croyance* leur manière de sentir. En tant que l'on considère les croyances comme émanées de l'entendement avant toute réflexion, elles prennent le nom de préjugés. Ainsi, bien longtemps les hommes ont cru que la terre était immobile, c'était un préjugé des sens que la réflexion n'avait pu encore convertir en notion scientifique. Leur connaissance à cet égard était une connaissance de sentiment, c'était une croyance; rien n'assure qu'il n'en soit pas ainsi de tout.

Ainsi, d'après nos définitions, toutes les idées sur *l'ordre* en général et sur les *rapports* des hommes en particulier, ne peuvent reposer que sur des préjugés, car l'ordre est une connaissance de sentiment que la réflexion modifie incessamment sans jamais la changer. Les préjugés varient, mais ce ne sont toujours que des préjugés. Quand les préjugés ne sont plus les mêmes, on dit que les *relations* des hommes ont changé, cependant les rapports subsistent toujours. La science est le produit de la réflexion; ses rapports ne varient pas non plus, mais comme elle progresse, elle fait tout varier. Cela dit, revenons à notre sujet.

Nous apercevons donc deux principes de conviction qui partagent nos facultés, et tiennent, lorsqu'ils se balancent, notre âme en suspens, deux besoins de notre nature : apprendre et croire, deux éléments de certitude, dont l'un est l'intelligence et l'autre le sentiment.

Mais ces deux principes doivent nécessairement s'unir entre eux, et ils ne peuvent que s'unir dans la

conscience, c'est-à-dire dans ce principe mystérieux qui résume toute la personnalité, et parce qu'ils sont des contraires ils ne peuvent que s'y unir à l'infini. Aussi la conscience, est-elle et sera-t-elle toujours un mystère. Car comment prendre, par exemple, cette définition : la conscience unit la sensation au sens intime, et le sentiment qui est le produit de cette union a la réflexion, c'est-à-dire qu'elle se sent comme âme et comme corps. Mais alors la conscience ne serait pour ainsi parler que l'âme de l'âme et du corps, et toujours de même à l'infini il faudrait ajouter un moyen. C'est pourquoi nous nous arrêterons ici, et nous dirons *moi;* cela est plus commode, quoique cela n'explique rien, et qu'on en dise autant depuis le commencement du monde. Je suis moi, et non un autre, cela est formel. Malheureusement nous tranchons le nœud sans le dénouer.

Nous le répétons, nous ne saurions nous former l'idée d'une âme plus que nous n'avons pu nous former celle d'un corps; il n'y a d'ailleurs aucune raison pour qu'il soit possible de se former l'idée de l'un plutôt que celle de l'autre, puisque l'un et l'autre tiennent à un médiateur dont la nature est tout-à-fait inconnue. Ceux qui affirment savoir ce que c'est qu'un corps, affirment un article de foi. Il est vrai que cela leur est utile pour arriver à la certitude ; mais force est à nous de tenir les idées d'âme et de corps comme des préjugés, ou, ce qui revient au même, des vérités de sentiment.

Le fait est que nous sommes finis, et que nous ne saurions qu'être finis en tant qu'âme comme en tant que corps, mais cela ne comble pas l'infini ni le vague qui

en découle ; car en tant qu'union de corps et d'âme nous devons être infinis. Nous sentons bien que nous avons un corps et une âme, mais non en quoi ils peuvent convenir. Nos conceptions sont donc finies, mais en tant qu'elles sont le produit des contraires, elles sont infinies dans leurs nuances. Il y a un terme où, moralement et physiquement, l'homme ne peut plus supporter la violence du plaisir comme celle de la douleur, mais il n'y a plus de terme à la variété résultant du mélange du plaisir physique et de la douleur physique, du plaisir moral et de la douleur morale, ni de celui de toutes ces variétés ensemble avec l'éternelle variété des causes extérieures. Sous ce dernier point de vue, l'homme est encore un abîme dont il est impossible de trouver le fond.

La conscience est donc le principe qui se sent dans ces contraires, en tant que principe synthétique absolu ; c'est le moi ou la personnalité, principe indéfinissable et insaisissable dans son unité ; c'est-à-dire dans sa cause comme dans ses effets ; c'est proprement l'idéal que nous cherchons à saisir et qui parle en nous par la voix du sentiment et par celle de l'intelligence ; c'est l'âme envisagée dans le principe même de son activité et de son immuabilité[1].

(1) Car il y a en nous comme en Dieu lui-même, dont nous sommes l'image, quelque chose dans la pensée, qui change sans cesse, et quelque chose d'invariable ; cela se remarque aussi bien dans le corps. Nous saurions si peu nous représenter la pensée comme seulement active, qu'en même temps que les philosophes s'accordent à faire de l'être essentiel une activité pure, ils disent qu'il est immuable ; mais cela est une contradiction ; il faut encore mettre quelque chose entre les deux contra-

Il résulte de là que vouloir *expliquer* l'âme, c'est vouloir la comprendre avec une partie d'elle-même, contracdiction formelle ; la *sentir*, c'est la connaître ; mais ce n'est pas l'expliquer, c'est encore ignorer sa nature. Tout système philosophique circonscrit devient donc impossible, et force est à nous de supposer un idéal inaccessible à l'entendement, quant à sa nature, mais dont il a cependant le sentiment, et qu'il connaît aussi par l'induction sans le concevoir. Cet idéal, ayant son origine à l'infini, ne peut se saisir à cette origine, mais il peut s'étudier dans les diverses phases de son activité pour essayer de pénétrer le secret de sa propre existence dans la convenance des contraires qu'il aperçoit en lui ; ne pouvant donc exclusivement s'appuyer sur l'un ou sur l'autre de ces contraires pour se mettre en rapport avec la nature extérieure, ou il aperçoit aussi ces deux principes unis dans une cause qu'il sent être son origine, il aspire à s'élever vers cette cause par la connaissance des autres et de lui-même, et cette aspiration est ce qu'on nomme la *raison*.

dictoires, et ainsi à l'infini. On ne veut pas admettre cette vérité ; mais cela est aussi absurde que de nier que l'univers soit infini. On veut bien que nous ne puissions assigner un dernier terme aux corps célestes, et on voudrait que notre faible entendement pût concevoir et expliquer la nature divine ! On se fonde sur l'idée des Indiens qui disaient que le monde était soutenu par un éléphant, celui-ci par une tortue, et après ne savaient plus que répondre. Voilà bien, par exemple, une présomption scientifique ! Comme si avec l'attraction nous étions beaucoup plus savants ! A moins qu'on ne veuille, avec d'autres, mettre Dieu dans une grosse planète, comme centre *unitaire !*

Mais à toute fin il faut des moyens, et ces moyens doivent être en rapport avec la fin et la nature du sujet. Il y a donc deux instruments de la raison, deux attributs de l'entendement qui sont le raisonnement et l'hypothèse.

L'art de faire des hypothèses ou des suppositions est, à proprement parler, l'art des inventeurs qui précède toujours le raisonnement. Il n'y a aucune méthode pour être ingénieux; la méthode d'invention n'existe pas. Non que l'on ne puisse faire des hypothèses plus raisonnables lorsqu'on possède des lumières supérieures, mais c'est à condition que l'on a plus que de l'esprit. Le raisonnement confirme, mais ne peut rien de plus. Souvent même, le raisonnement n'est pas suffisant pour prouver la fausseté d'une hypothèse, il faut l'expérience, et comme le dit l'immortel inventeur du syllogisme : « La conclusion n'est toujours nécessaire que d'une nécessité hypothétique et conditionnelle, relative à la *nécessité* des prémisses, bien que pour la perfection de la science, la démonstration veuille une nécessité sans limite et sans restriction [1]. » Mais qui ne voit que cette perfection [2] est purement illusoire, puisqu'elle est *conditionnelle* et *relative;* car le meilleur raisonnement du monde, basé sur un sophisme, ne change pas la nature de ce sophisme. Il faut donc à la démonstration des prémisses nécessaires que l'intelligence ne peut toujours lui

(1) Aristote, Logique.

(2) Voir le chapitre de la liberté au point de vue des idées de perfection et d'imperfection, seconde partie.

donner. Force est donc à l'intelligence de se démettre de ce soin, et de laisser à son antagoniste celui de deviner.

Mais ces deux contraires, quoique procédant par voies différentes, cherchent continuellement à se justifier pour satisfaire la raison, leur mère commune. Ainsi, une hypothèse qui n'est plus à la hauteur des connaissances actuelles ne peut supporter l'examen. Il faut que la raison y supplée en essayant de quelque autre supposition qu'elle cherche à faire prévaloir avec toutes les ressources de la logique.

La raison est le milieu en toutes choses, c'est pourquoi elle n'exclue pas le scepticisme, mais elle ne le prend pas non plus pour guide unique. Le scepticisme est impuissant par lui-même, de même que la foi toute seule ne convient qu'à des insensés, car le scepticisme pur est un système; c'est une croyance purement négative, ce n'est donc pas la raison; la foi toute seule affirme sans cesse, elle aboutit à une aveugle fatalité; ce n'est donc pas non plus la raison. De sorte que la raison paraît être comme la substance des facultés de l'âme, sans qu'on puisse la saisir par la seule analyse. Par exemple, trop de foi dans la tradition encombre l'histoire, trop peu de foi la mutile; trop de foi dans le témoignage de nos sens expose à l'erreur, trop peu de foi rendrait la vie impossible en la rendant inutile, car dans ce cas un homme doué d'une bonne vue ressemblerait à un aveugle. Le scepticisme n'est qu'obscurité, et une confiance aveugle ignorance

Être *raisonneur* et être *raisonnable* n'est pas la même chose; être *sentimental* et être *raisonnable*

présente encore un sens opposé. On pourrait donc former, à l'aide de ces deux membres de comparaison, une proportion géométrique dont le mot *raisonnable* serait le commun terme, et vaudrait à lui seul les extrêmes, c'est-à-dire qu'il contiendrait tout ensemble l'antécédent et le conséquent ou les deux contraires.

Le sens commun serait ce moyen terme, car il n'est que l'adjectif raisonnable substantivé.

Le sens commun n'est pas une faculté différente de la raison, comme on le voit, ce n'est pas non plus cette faculté, c'est un attribut, un mode dont la raison est la substance. Ce mot sens commun désigne seulement l'impartialité de la raison dans ses décisions, c'est-à-dire la faculté de concevoir le produit commun de l'intelligence et du sentiment. Si, en effet, on voulait sentir la géométrie comme on sent la musique on n'aurait pas le sens commun, ce serait un défaut d'organisation.

Le sens commun suppose donc la juste appréciation de la valeur des choses par un usage modéré et suffisant des facultés de l'entendement ; il est, en fait, la réunion des contraires, le résultat positif de la raison, soit individuelle, soit générale.

On confond généralement le sens commun avec le bon sens, mais le sens commun diffère du bon sens, comme la substance diffère de son mode. Physiquement, les hommes ont un fond commun de ressemblance par lequel nous jugeons qu'un homme est un homme et non un monstre. Ce fond commun est l'unité idéale qui est en tout sans être distincte nulle part, et

ne ressemble à rien qu'à elle seule, parce qu'elle n'a d'autre caractère que d'être unique, quoique répandue à l'infini. Ainsi, moralement, les hommes se ressemblent par une manière commune de juger des choses et de les comprendre à l'aide d'une faculté commune, la raison, et l'on nomme cette faculté commune, en tant que commune, *sens commun.* Le bon sens, au contraire, n'exprime pas une similitude, mais une différence, et de même que les hommes sont plus ou moins grands, plus ou moins beaux, ils peuvent être doués d'un jugement plus sain. Seulement, comme nous voyons le plus grand nombre des hommes avoir une tournure supportable, le simple bon sens leur a été pareillement dévolu. Vient ensuite un grand sens, un sens exquis, une grande perspicacité, comme nous voyons des visages très beaux. Le sens commun ne varie pas, mais le bon sens a des degrés infinis. L'un est cette partie de la raison qui fait voir à tous les hommes les mêmes choses sous un même aspect; l'autre est cette autre partie qui les leur fait envisager avec plus on moins de supériorité. Le bon sens finit par conduire à l'excentricité, à l'esprit de méthode et d'analyse, jamais le sens commun. Si le sens commun n'admet pas les hautes intelligences, en revanche les hautes intelligences manquent souvent de sens commun et de bon sens à force d'intelligence. Ce n'est pas la droiture naturelle qui est égarée, mais l'esprit de système les oblige à se dissimuler leurs égarements; ils deviennent des espèces de monstres en morale. Le bon sens juge et ordonne, il est essentiellement systématique et n'admet nulle contradiction; le sens

commun, bien loin de là, est, comme nous l'avons dit plus haut, la réunion des contraires dans l'entendement. Aussi le sens commun est-il à lui seul la base de toute sagesse et de toute morale; car, par le sens commun, l'homme est un animal raisonnable, et par le bon sens, il n'est qu'un animal qui raisonne, ce qui diffère, quant au sens, bien qu'il ne puisse être l'un sans l'autre. Le bon sens est surtout utile dans les sciences, le sentiment dans les arts, et le sens commun partout; car, dans les sciences, le sentiment se réduit à la connaissance de certains axiomes qui sont à la portée de tous, tandis que dans les arts d'imagination, il est à chaque instant requis, et que le bon sens n'est exigé qu'en dose bien moins forte; mais dans toutes les branches des connaissances humaines, il y a des règles qu'on ne saurait violer, et qu'il n'est pas toujours possible de formuler. Les règles du sens commun dans les sciences sont les axiomes. Aussi les métaphysiciens, qui sont obligés de contester les principes les plus clairs ou de partir d'un principe unique et fondamental, en manquent-ils souvent. C'est ce qui est arrivé et arrivera toujours, car comment résoudre par le seul raisonnement ce qui est la base de tout raisonnement? Comment trouver dans l'infinité l'hypothèse de l'infini?

La faculté de raisonner n'est qu'un attribut de l'entendement, mais cet attribut ne représente pas à lui seul tout l'entendement, encore moins toute la raison. Le raisonnement ne fait que modifier l'opinion, mais n'en change pas la nature. L'intelligence n'est pas l'âme tout entière, elle n'en est, si l'on peut parler ainsi,

qu'un sexe. Bâtissant sur des données originelles, elle les féconde, mais, pour cela, elle a besoin d'un secours étranger sans lequel elle ne pourrait vivre ni même s'expliquer. Autre chose est de *raisonner,* autre chose est de *concevoir*. La conception ou l'unicité ne s'explique que par le concours. Le raisonnement seul est stérile. C'est du choc que naît la lumière, sans quoi il n'y a que ténèbres ; sans ce choc il n'y a pas de *réflexion,* et conséquemment pas d'activité. C'est parce que la raison est choquée par la difficulté qu'elle cherche à la surmonter. Et, de toutes les difficultés, de tous les mystères, l'origine de nos connaissances est le plus grand. Le problème de l'origine de nos connaissances n'est autre chose que celui de la connaissance de l'origine de nos idées, ou de *la connaissance* elle-même, c'est le problème de la décomposition du triangle. Jouffroy s'étonnait que l'on s'occupât de ce problème lorsqu'il y avait, disait-il, tant de grandes questions à résoudre, c'est qu'il n'en sentait pas l'importance ; car s'il était possible de le résoudre, on aurait résolu tous les autres. Dieu, l'homme, la destinée, grands mots mais qui aboutissent à cette découverte, comme cette découverte aboutit à toutes celles de même nature ; le problème de la génération se représente partout, voilà pourquoi il est l'unique secret.

La réflexion reçoit tout ensemble le mouvement de la pensée et le lui rend, mais elle n'a pu naître que d'une contrariété antérieure en apparence, et cette contrariété d'une cause, et cette cause n'a encore pu être que la réflexion : La réflexion est tour à tour effet et cause, c'est-à-dire contrariété et unité. Le raison-

nement, produit de la réflexion, ne peut suivre que la filiation ou la multiplication des choses, mais non percer leur origine, cette origine nous est à jamais voilée par les connaissances préalables; aussi, le raisonnement n'est-il qu'une suite de syllogismes, et le syllogisme n'agit que sur des termes moyens par voie d'induction et de déduction; mais dès qu'il arrive à son origine trinitaire, il ne saurait agir sur lui-même sans tourner dans un cercle vicieux, et montrer toute sa faiblesse; c'est pourquoi on fait dire au syllogisme tout ce que l'on veut. Par son moyen vis-à-vis des hommes superficiels, on peut tout prouver indifféremment. Et nous ferons voir comment l'on peut se jouer des termes lorsque ces termes comprennent les deux extrêmes de la pensée et leur produit, comment la filiation des idées est un mauvais moyen pour connaître la nature de ce produit, et à plus forte raison celle de sa cause, ou, ce qui revient au même, comment l'emploi exclusif des termes induit en erreur, et comment leur acception complexe est et restera à jamais indéfinissable. Car l'ignorance de l'origine des idées a pour conséquence inévitable le vague du langage. Conséquence dont nous tirerons un grand parti pour prouver qu'en fait la liberté existe, et qu'elle ne peut exister qu'à cette condition.

Ainsi, la synthèse des idées a évidemment une autre origine que l'induction; ce n'est jamais l'induction qui fait les poëtes, l'induction n'est bonne que pour les sciences; encore aide-t-elle plutôt à développer une découverte et à en tirer le plus grand parti, qu'à la faire. Jamais méthode d'argumenter n'a fait les grands

mathématiciens, jamais, en général, elle n'a accordé le don de l'invention. De ce que tout le monde peut raisonner, on a induit l'égalité des intelligences, c'est là l'erreur des matérialistes.

Le phénomène de la génération est aussi général que mystérieux. Par ce que nous avons dit précédemment, la raison ne saurait rien concevoir qui n'ait un commencement et une fin ; c'est pourquoi elle ne saurait concevoir que la génération ait elle-même un commencement et une fin ; la notion du fini enveloppe celle de l'infini, et *vice versâ,* la notion de l'infini enveloppe celle du fini. Comme tout s'engendre et se dissout, l'activité est répandue partout dans le fini comme dans l'infini, dans ce qui pense comme dans ce qui ne pense pas, car tout s'engendre ; ainsi, l'activité ne produit pas nécessairement la sensibilité ni la sensation; il est donc faux que l'idée du moi ait pour cause l'activité, car une cause doit toujours avoir des effets nécessaires et identiquement les mêmes.

Je sens fort bien qu'en moi il y a quelque chose d'actif, et qui ne tient nullement à la pensée, comme la digestion et la nutrition, et qu'il y a quelque chose dans ma pensée qui ne tient nullement à la digestion et à la nutrition, et qui est ma volonté propre et réfléchie; car, s'il fallait que l'activité soit la cause de ma pensée, il faudrait que ma pensée présidât aussi aux phénomènes purement végétatifs qui se passent dans mon corps, ce qui n'est pas. Il faudrait, par analogie, donner la pensée aux plantes et à tout ce qui existe, car tout ce qui existe contient en soi une essence qui ne saurait être conçue qu'immatérielle; car

ce ne peut être la transmission mécanique du mouvement qui assemble les parcelles de l'or, du diamant ou du fer dans la mine, et qui les maintient. Ce ne peut être qu'une force, le mécanisme agit, mais dans un autre sens. Or, si l'on sépare l'activité du mouvement, l'acte de l'action, en disant moi, philosophiquement, on ne sait plus ce que l'on dit, si l'on prétend dire du nouveau. On se sent bien, comme individu, mais nous le répétons, on n'explique rien ; il n'y a pas de différence entre dire moi ou dire je pense, car le moi ou le sentiment du moi, alors, n'est plus que la pensée. Ce qui est partir, comme Descartes, d'un principe exclusif et faux par conséquent, c'est la même exclusion avec plus d'inconséquence.

On ne saurait dire que la matière est inerte, car, outre ce que nous avons dit sur l'essence des corps, je sens en moi quelque chose d'actif qui n'est pas ma pensée, et qui, cependant, ne reçoit pas son mouvement hors de moi. Si, par conséquent, on dit moi, on confond ces deux principes et on tombe nécessairement dans le panthéisme ; car on n'a pas de raison valable pour séparer l'esprit de la matière. Le panthéisme, le spiritualisme et le matérialisme sont des systèmes qui s'engendrent l'un l'autre, car dès que vous imaginez un point d'arrêt vers un des extrêmes, le milieu et l'autre extrême sont sensément conçus et déterminés. Ce qui ne peut exister qu'en théorie, mais non en réalité, ce qui est faux attendu que la raison ne saurait concevoir aucun de ces systèmes.

Si en outre l'idée du moi avait pour cause l'activité du principe spirituel, il faudrait dire que Dieu est actif

avant que d'être intelligent, et comme l'activité pure ne saurait produire l'intelligence, on peut fort bien faire comme Spinoza, qui la retranchait comme quelque chose d'inutile et d'inexplicable.

Mais il est de fait qu'on ne peut concevoir l'intelligence qu'en tant que principe actif, mais Dieu n'est pas seulement actif, puisqu'il est immuable, et si l'on ne veut pas défigurer le sens de ces deux mots par des subtilités, on sera obligé de dire que l'immuabilité ne donne que le repos, et l'activité le mouvement. Il y a donc en Dieu autre chose que l'intelligence, car l'intelligence n'agit que par des règles nécessaires et fatales, et ne lui donner que l'intelligence, c'est comme si on ne lui en donnait point; on tombe nécessairement dans le fatalisme, car alors il faut lui donner un but, c'est l'harmonie préétablie ou le mal préconçu avec le péché, et c'est là ce que personne ne doit entendre par Providence. Le mot Providence, dans l'intention de tous les hommes, signifie secourir, mais on ne peut accorder non plus que Dieu soit sujet aux passions humaines; donc Dieu n'est rien de tout cela, et n'est tout cela que dans notre entendement; mais comme c'est une loi de notre entendement d'avoir foi en lui, en sa bonté et en sa miséricorde, et en sa sagesse, là est seulement la vérité; et comment pourrions-nous la contester cette vérité reconnue de tous les hommes que les spéculations philosophiques n'ont point égarés, puisqu'absolument nous ne pouvons dire ce que c'est qu'un corps, ce que c'est qu'une âme, ce que c'est qu'un moi enfin? Toujours est-il que nous sommes composés de deux contraires qui répugnent

l'un à l'autre dans notre entendement, lorsqu'on les consulte séparément; mais qui s'accordent et se pondèrent admirablement dans toute la conduite de la vie, bien qu'ils jettent un certain mélange de contradiction dans toutes les actions et dans toutes les pensées des hommes, et, par conséquent, dans tous leurs discours, comme nous allons le faire voir, si bien que toutes les fois qu'ils veulent éviter cette contradiction partielle ils se contredisent tout-à-fait. La véritable logique consiste donc à faire convenir les contradictoires au lieu de les exclure. Or le point de concours de ces contradictoires étant à l'infini, il y a progrès nécessaire pour l'homme, et progrès indéfini, quoique absolument il n'y ait aucun progrès, puisque l'infini ne peut progresser, et que tout est infini, même notre entendement, en ce qui concerne le mélange des contraires.

CHAPITRE VII.

Rapports des vices du langage avec les facultés de l'entendement.

La parole a été donnée aux hommes pour communiquer entre eux; parler clairement est un grand avantage, mais cela est-il toujours possible? Tous ceux qui se sont préoccupés d'autre chose que de chiffres, savent qu'il est un certain point où la pensée se perd vaguement dans l'infini des choses comme une colonne de fumée dans les airs. La pensée, comme tout ce qui existe, se marie et se confond doucement avec cet infini, si bien qu'alors même que l'homme serait doué d'un entendement mille et mille fois plus vaste, le même phénomène se reproduirait toujours. De plus, par une conséquence obligée, le nombre de nos idées obscures serait en raison de l'étendue de l'horizon qu'il pourrait embrasser. Les esprits peu éclairés en sont la preuve; le doute a peu de prise sur eux. La prédestination et les doctrines de la grâce sont des idées qui sont rarement venues à l'esprit de ceux qui n'ont jamais assisté qu'aux sermons de leur curé. Ils songent encore moins à se demander si ce qu'ils voient ou ce qu'ils touchent est en eux ou hors d'eux : questions qui ont eu le privilége de faire débiter d'énormes extravagances aux plus grands génies.

Le plus illustre métaphysicien de l'école *positiviste*,

Locke, se débat vainement contre cette nécessité du vague, comme on peut en juger par ce passage : « Ce n'est pas assez, dit-il, que les hommes aient des idées *déterminées* auxquelles ils attachent leurs mots pour en être les signes, il faut encore qu'ils prennent soin d'approprier leurs mots, autant qu'il est possible, aux idées que *l'usage* ordinaire leur a assigné [1] ; » mais c'est justement là qu'est toute la difficulté, car l'usage n'est que l'opinion pratique, et les nuances de l'opinion sont indéterminées de leur nature. L'opinion d'ailleurs est la formule où le sophisme taille arbitrairement, et qu'il interprète de mille manières. Le remède proposé par Locke est aussi ancien que la maladie qu'il veut guérir. Tout homme désirant être entendu n'a jamais pu chercher autre chose. Locke était un homme sincère, mais, tout en lui rendant justice à cet égard, on est peut-être en droit de lui adresser le reproche d'avoir donné des banalités pour des moyens scientifiques ; car une partie de son chapitre sur l'abus des mots ferait tout aussi bien la matière d'un sermon sur la bonne foi.

Locke veut encore que les noms des idées simples soient les seuls qui ne puissent être définis [2]. Mais il est évident que ces idées étant claires d'elles-mêmes et que toute définition supposant la clarté, nous n'aurions que des idées claires sur toutes choses ; ce qui est loin d'être comme nous l'avons remarqué plus haut et

(1) *Essai sur l'entendement humain*, liv. III, ch. 11.

(2) *Essai sur l'entendement humain*, liv. III, ch. 4.

comme Locke lui-même l'avoue sagement dans un autre endroit. Nous n'insistons sur ce point que parce que ses disciples n'ont pas imité sa sagesse, et qu'ils ont fait un grand abus des idées du maître, comme cela arrive toujours. Mais enfin, cet abus ne fut que le développement d'un point de vue exclusif, et au fond la modération de Locke qu'un défaut de logique.

Par exemple, sous le nom de modes mixtes, Locke comprend les êtres métaphysiques qui ne sont pas de pures abstractions : l'adultère, l'inceste, dans sa classification, sont des modes mixtes. Il prétend que ces idées ou ces espèces, comme il les désigne, sont formées par l'entendement d'une manière purement arbitraire, sans modèle ou rapport à aucune existence réelle [1]. Et puis il s'arrête là; mais d'autres ont fort bien dit plus tard que, comme l'adultère et l'inceste ne sont que des espèces du vice, le vice était une conception purement arbitraire de l'entendement. Cependant, que devient cette conception arbitraire, puisque Locke taxe positivement le vice d'être une fausse mesure du bien? accusation qui dans sa langue se traduit par une mauvaise manière de raisonner, c'est-à-dire par un raisonnement peu d'accord avec l'*intérêt bien entendu* dont l'intuition est le plus haut degré de la raison. Selon lui, la raison consiste [2] : 1 à découvrir des preuves ; 2° à les ranger régulièrement ; 3° à apercevoir leur connexion ; 4° à tirer une juste conclusion de tout. On peut voir, observe-t-il, *ces différents*

(1) Liv. III, ch. 5.

(2) Liv. IV, ch. 17.

degrés de la raison dans toute démonstration mathématique. — Malheureusement il est à craindre qu'un misérable n'amasse pas de preuves suffisantes que son intérêt bien entendu est de ne pas dérober le pain dont il manque, ou s'embarrasse peu de compromettre l'infamie à laquelle le voue l'insolence naturelle aux heureux.

On sent, en lisant Locke, on ne sait quoi de radicalement défectueux au fond de ses idées et surtout une grande impuissance à rien fonder.

Il y a dans les langues autre chose que la méthode ; car ce n'est pas la méthode qui dirige le choix des preuves, mais la passion. L'induction n'est qu'un instrument soumis à la volonté et au génie de celui qui s'en sert, c'est le syllogisme qui fait pour ainsi dire sa généalogie ; au lieu de descendre il remonte, mais c'est toujours le syllogisme. Locke a beau le mépriser chez Aristote, son Essai sur l'entendement humain est peut-être un des plus grands monuments qu'on ait élevés à la gloire de la raison nécessaire qui n'en diffère pas.

Il ne convient nullement au cadre de cet ouvrage de traiter à fond la question des vices du langage, question immense et dont Locke n'a vu qu'un côté, et le moins philosophique peut-être ; nous nous arrêterons seulement au vide capital qui se remarque dans ses écrits, dans ceux de ses continuateurs et des logiciens en général, vide qui consiste, selon nous, à ne voir dans les langues qu'une méthode d'argumenter. Ce n'est pas, comme nous l'avons remarqué, que l'esprit éminent de Locke n'ait très bien aperçu qu'il n'était pas possible de définir tous les termes et qu'il n'en ait donné

ses raisons; mais il laisse trop souvent entendre que les langues sont défigurées par le vulgaire, et comme il le dit, par les *amants* et les *marchandes de la halle*, pour ne pas être frappé du point de vue étroit où il se place par rapport aux imperfections du langage, qu'il mesure uniquement sur le plus ou moins bon emploi qu'en peuvent faire les logiciens qu'il confond constamment avec les philosophes.

Mais il y a dans une langue deux portions très distinctes : la portion *méthodique* et la portion *esthétique*. Cependant il faut s'entendre ici sur ce mot *distinctes ;* car la distinction ne s'applique pas à une portion séparée de la langue, mais à tous les termes qui, employés en telle circonstance, avec telle combinaison, peignent ou expriment fidèlement la pensée ; de sorte qu'un mot très poétique en telle rencontre, pompeux même, devient très vulgaire dans une autre et susceptible de définition. Or, ceux qui ne voient dans les langues qu'un moyen de découverte, une méthode d'invention, n'ayant vu que la possibilité de définir rigoureusement chaque terme, n'ont vu qu'une face du langage, et ont tenu peu de compte de tout ce qui fait le charme des langues, tel que l'harmonie, la sonorité et la facilité de peindre par des figures tout ce qui n'est pas du domaine de l'imagination ; aussi Locke fait-il profession d'un mépris souverain pour tout cela : « Tout l'art de la rhétorique, toutes ces applications artificielles et figurées qu'on fait des mots suivant les règles que l'éloquence a inventées ne servent à autre chose qu'à s'insinuer de fausses idées dans l'esprit.... On ne peut regarder les différents traits de l'art oratoire que

comme de grands défauts dans le langage ou dans la personne qui s'en sert, partout où la vérité est intéressée.[1] » Oui, si l'on parle de cette rhétorique artificieuse dont on a fait un corps de doctrine, mais non de la rhétorique naturelle qui appelle les passions au secours de la logique. Locke oppose la rhétorique à la logique pour en faire ressortir toute la vanité, et ainsi il met aux prises, légèrement et sans s'en douter, les deux principes constitutifs de la raison, principes dont la lutte fait tout le fond de la question. Locke voudrait bannir les passions de tout discours raisonnable, comme servant seulement à entraver la marche de l'esprit humain et obscurcir la raison elle-même. Mais Locke n'abuse-t-il pas lui-même des mots, lui si sévère d'ailleurs, et porté en toute rencontre à rétablir leur signification véritable, ou au moins à la définir? Si l'on entend par rhétorique un cadre tout fait de lieux communs, rien de plus ridicule et de plus puéril en effet, mais ce cadre n'est pas, à proprement parler, la rhétorique, on a parlé avec éloquence avant qu'il n'ait été imaginé; il n'est que le fruit de la science. Dans ses données principales, il ne se sépare pas de la logique, car il repose sur l'observation et sur la nature de l'entendement. En ce sens, Locke ne pou-

(1) *Essai sur l'entendement humain*, liv. III, ch. 10. Et cette pensée, on en retrouve des traces dans Descartes et dans le père Malebranche lui-même, lui d'ailleurs si brillant et si vif dans son style; c'est qu'il y a un duel éternel entre la logique et l'art comme entre la science et la foi, un gouffre que l'inconséquence obligée du dialecticien peut seulement dissimuler.

vait réprouver l'usage de la rhétorique sans être inconséquent, aussi n'est-ce point cela qu'il entend par rhétorique. Il entend par rhétorique l'éloquence elle-même, ce qui est tout-à-fait du domaine de l'art, dangereux, à son avis, en ce qu'il a plus d'éclat que de solidité. Mais ne peut-on pas parler en même temps avec éclat et solidité? Les hommes ne se bornent pas à faire des huttes pour se loger, ils veulent encore des temples et des palais, ils veulent quelque chose qui les étonne et qui emporte leur admiration. Tout constructeur qui n'est pas architecte ne se fera jamais remarquer. Et n'était-il pas déraisonnable de nier de pareils effets? N'est-ce pas tout proscrire en dehors de la simple utilité, en dehors de ce qu'on appelle faussement la raison? Car qu'est-ce, après tout, que parler raison aux hommes? Est-ce froisser leurs préjugés, leurs mœurs, leurs coutumes? Non, c'est au contraire accepter tout cela, car si vous rejetez tout cela vous courrez vous-même grand risque de vous séparer du monde entier et d'être le seul de votre opinion. Parcourez tous les pays, cherchez un monument qui n'ait pas le cachet des mœurs, des préjugés et des passions des peuples qui l'élevèrent, vous ne le trouverez pas; pareillement, vous ne trouverez pas non plus une manière de parler selon la raison aux hommes sans leur plaire et sans les toucher. On abuse de la raison avec les passions, les orateurs passionnés sont souvent extravagants, mais les logiciens ne sont pas moins absurdes; est-ce un motif bien plausible pour mépriser la logique? Il n'y a ni sentiments affectueux à proclamer, ni géné-

rosité à montrer, ni charité à faire ressortir dans la logique, tout cela est du domaine de l'art, faudra-t-il bannir tout cela du discours?

Ainsi Locke proscrivait le plus bel apanage de la raison, et il croyait savoir ce que c'est que la raison! il la mettait en dehors des abus, comme s'il n'était pas de l'essence même de la raison d'abuser de tout. Qu'est-ce qui distingue l'homme de la brute, sinon le pouvoir de faillir? lui-même n'en abuse-t-il pas en s'obstinant à ne voir la vérité que dans l'analyse, dans ce qui se décompose et se recompose, dans le calcul enfin? alors il faut avouer, avec ses continuateurs, que la plus belle des langues et la mieux faite, c'est l'algèbre. Aucune passion en effet ne dirige les opérations du mathématicien, faut-il pour cela en accepter le résultat comme le beau idéal de la raison?

Nous avons dit tout à l'heure que cette expression de rhétorique, et l'invective de Locke, soulevait une grave question; et cette question, nous ne sachions pas qu'on s'en soit beaucoup préoccupé. On dit l'art de la rhétorique, et les anciens eux-mêmes, qui en sont les inventeurs, s'exprimaient ainsi; mais la rhétorique est-elle seulement un art? les anciens comprenaient sous la dénomination d'art, tout ce qui exigeait dans son exécution plus d'adresse et d'invention que de savoir[1]; mais peu avancés dans les sciences, ils ne distinguaient pas les sciences positives d'avec les spéculations philosophiques, qui avaient pour but *la*

(1) Art, de ἄρω (*apto*), *adapter, attacher, ajuster, lier ensemble* au contraire de μάθημα, *ce qu'on apprend, science, leçon.*

science; aussi, la dénomination d'homme instruit avait-elle chez eux une acception toute différente que chez nous. Nous ne donnons guère ce titre à un homme qui cultive les arts en si grand nombre que ce soit, mais à celui qui en possède ou qui est censé en posséder la théorie. Un physicien qui nous explique la théorie des sons est un homme instruit, c'est un savant; un musicien qui nous charme par des accords est un artiste. Chez les anciens le mot *doctus* n'avait pas la même valeur que chez nous le mot savant, il s'appliquait indifféremment à celui qui possédait toute espèce de connaissance; pour dire un bon musicien, ils disaient volontiers un savant dans l'art de la musique. Dans un sens inverse, c'est ainsi qu'Hippocrate etait savant et qu'ils disaient l'art de la médecine. C'est que les anciens, si l'on en excepte quelque connaissance en géométrie et dans les sciences naturelles, n'avaient pas une idée nette de la science. L'art seul était tout-puissant dans l'antiquité comme la science chez les modernes, aussi les anciens n'avaient-ils pas *d'industrie;* ce mot est tout moderne et même d'invention assez récente, au moins quant à sa valeur actuelle. Toutes les occupations, quelles qu'elles fussent, qui se rattachaient à l'application, se confondaient dans le vague indéfinissable du mot art. Ils ne connaissaient pas non plus notre mot *artiste*, ce mot est rendu dans toutes les langues anciennes par celui d'habile ouvrier; nous en abusons bien aussi dans ce sens, mais telle n'est pas au fond sa signification. Nous attachons à un grand compositeur de musique une idée plus haute que celle d'habile ouvrier; un habile

ouvrier pour nous est un habile artisan, et un artisan si habile qu'il soit n'est pas un artiste, si sa profession ne fait pas partie de ce que nous appelons arts libéraux. Cependant, comme dans toutes les professions, si viles ou si peu importantes qu'elles soient, il faut y mettre quelque invention, plus ou moins d'imagination, ceux qui les exercent en profitent pour se décorer du nom d'artiste. De sorte que Rossini et un coiffeur n'ont pas d'autre mot pour décliner à quelle branche de connaissance se rattachent leurs occupations, et cela, en effet, est impossible; la faute n'est pas dans la langue, elle est dans les choses, et elle y sera toujours.

Les anciens appelaient art tout ce qui tombait dans le domaine de l'application et de la réalité; aussi, ceux qui se piquaient de science fuyaient-ils tout ce qui pouvait donner un cachet vulgaire à leur savoir, et s'appelaient philosophes. La philosophie, c'est-à-dire quelque chose d'obscur comme cela nous paraît aussi, était l'objet de leurs études, et ces études, comme nous l'avons dit, embrassaient toutes les connaissances imaginables; mais en tant qu'elles se rattachaient seulement à la spéculation. La philosophie n'a pas changé de caractère, mais sans voir plus nettement ce qu'elle est en elle-même, nous avons cette supériorité d'avoir tiré de son sein une foule de connaissances spéciales qui prospèrent sans le secours d'aucune hypothèse et sans qu'il soit besoin d'être versé dans toutes les connaissances humaines pour exceller dans une seule. Par exemple, la chimie et l'ontologie ont sans doute des rapports, mais si éloignés, qu'on peut

être habile dans l'une de ces deux branches de la philosophie, et fort peu dans l'autre. On a donc tiré parti de cette immense différence pour reléguer les connaissances les moins positives, parmi ce qu'on appelle en général sciences morales, et mettre les connaissances les plus positives au rang des sciences physiques, quoique au fond il soit impossible de dire ce qui sépare les sciences morales des sciences physiques. Toutefois, les sciences morales sont ce qu'on entend actuellement par le nom de philosophie.

Plus les sciences appartiennent à la physique proprement dite, plus l'analyse a de puissance pour les faire progresser; plus elles appartiennent à la philosophie, plus l'imagination devient nécessaire et l'induction d'un faible secours. Aussi, nous nommons science en général tout ce qui est le fruit de l'expérience et de l'observation, ou bien d'une déduction rationnelle et *à priori*, comme les mathématiques, tout ce qui entraîne l'idée de l'analyse ou d'une méthode, et art tout ce qui est l'inverse de cette méthode, c'est-à-dire tout ce qui est plutôt le fruit de l'imagination que d'une observation immédiate et volontaire; et nous nous sommes débarrassés, sous le nom générique d'industrie, de tout ce qui n'étant que travail à la main ne demande qu'une application manuelle, de sorte que la dénomination d'arts libéraux s'est modifiée dans les langues modernes, au point qu'elle ne ressemble plus en aucune façon à celle des anciens. Pour eux, le terme d'arts libéraux signifiait l'étude des belles-lettres, partage exclusif des enfants ou des hommes de condition libre; pour nous, il s'oppose

aux arts mécaniques, en ce sens que l'art n'est assujetti à aucune règle certaine ou nécessaire. Il y a bien un art de penser et un art d'écrire, mais cet art est caché, et ne peut constituer une méthode. Tous ceux qui en ont donné des règles, ou n'ont pu parvenir à faire des élèves qui les égalassent, ou n'ont été eux-mêmes que des écrivains et des penseurs médiocres. Nous ne voyons pas cela dans les sciences, les esprits les plus vulgaires en savent aujourd'hui plus que Newton en mathématique, et en chimie plus que Lavoisier; mais ce qu'il est impossible de leur donner, c'est l'art d'être inventeurs, et tel est l'art.

Nous voyons donc les mots changer d'acception avec des mœurs différentes, et si les mœurs changent continuellement, les langues varient comme les mœurs. Vouloir arrêter pour toujours la signification des termes, c'est dire aux mœurs, aux lois, à l'opinion elle-même, vous n'irez pas plus loin; c'est tarir dans sa source le progrès qu'on a tant à cœur. Or si les mœurs, les lois, l'opinion se développent en passant par une foule de nuances, ne faut-il pas que les langues se modifient en même proportion et prennent des couleurs équivalentes dans la variété et dans l'acception des mots dont elles sont composées; et ces nuances, n'est-il pas impossible de les préciser? car, en quoi que ce soit, les nuances des choses sont infinies, et quand même elles ne seraient pas infinies, le mouvement, c'est-à-dire le passage d'une nuance à une autre, comme d'une coutume à une autre coutume, est encore infini.

Pour en revenir à la rhétorique, il y a en elle l'ob-

servation acquise et fondée sur la nature de l'entendement qui a tous les caractères de la science, et puis l'art qui anime et n'en fait partie qu'autant qu'on est artiste. Autre chose est un rhéteur et un homme éloquent; l'un analyse toutes les parties du discours et les soumet au crible de l'expérience, l'autre est son guide et lui offre des modèles, car dans les arts on est éloquent et inventeur avant que d'être savant. Le génie domine tout, mais, à son tour, il a besoin de ne pas trop s'égarer, et les règles de la rhétorique sont propres, sinon à le guider, au moins à le soutenir, en tout, la science se mêle à l'art, l'art à l'industrie jusqu'à un degré imperceptible. Néanmoins il fallait caractériser la rhétorique; il fallait dire à quel ordre de connaissances elle appartenait, il n'y avait pas plus de raison pour l'appeler un art qu'une science : cependant l'usage, par la raison que nous en avons donné plus haut, s'est déclaré pour la première dénomination, cet usage est-il mauvais? Un philosophe qui prendrait plaisir à rétablir la signification des termes se prononcerait pour l'affirmative, et il n'aurait pas de mal à prouver que la rhétorique est une science[1]. Ses adversaires soutiendraient le contraire, et il naîtrait de là des querelles interminables dont on aurait mauvaise grâce à accuser le vague du langage, car en pareille circonstance, qu'est-ce qui brouille tout, sinon l'esprit méthodique des philosophes qui veut toujours trancher du système? mais il n'y a rien de dur et de tranché dans la nature, tout se modèle, tout se

(1) Et quelques-uns l'ont nommée ainsi.

tient, tout s'unit harmonieusement comme les ombres et la lumière dans un tableau, et la signification forcée que l'on veut donner aux mots pour établir un système, grimace tout autant qu'un jour criard en peinture. Nous nous apercevons que, pour rendre notre pensée, nous venons d'employer sans y songer une figure, mais nous laissons tout à lecteur de bonne foi de juger si en cela nous lui avons insinué une idée fausse, et cependant cette figure est très faible; que faudrait-il dire des Orientaux qui ne parlent que par paraboles? il faudrait dire que depuis le commencement du monde jusqu'à Locke on n'a pas su parler.

Les conséquences d'une pareille manière de penser sont immenses, elles ne tendent à rien moins qu'à proscrire l'art. Et, en effet, l'art est ce qui gêne les logiciens; car ils n'ont sur lui aucune prise, et comme ils s'arrogent le monopole de la raison, ils le refusent à ceux qui parlent autrement qu'eux. Spinoza reprochait aussi aux hommes de faire parler des arbres et des pierres, lui qui n'avait pas reculé devant l'extravagance de faire pendre et rouer la divinité de toute éternité! Aussi n'a-t-il pas manqué de se plaindre, de son côté, que les langues étaient mal faites, et qu'elles étaient empreintes des préjugés *populaires*. Nous reviendrons sur ce mot *préjugés* qui paraît ici jouer un rôle assez plaisant. Mais il entre actuellement dans nos vues de faire remarquer la complaisante élasticité que lui donnent de prétendus réformateurs des langues. Qu'entendait Spinoza par préjugés? Tout ce qui ne s'accordait pas avec ses opinions. Qu'entendent les autres philosophes? La même chose. Le mot pré-

jugé ne peut donc être empreint des *préjugés* populaires, car il semble avoir été inventé par les philosophes pour désigner des erreurs qui n'étaient pas les leurs. Les préjugés ne sont donc que certaines vérités acceptées pour mettre de l'ordre au milieu de leurs turpitudes et s'en garantir. Repousser les préjugés, c'est nier la raison elle-même et l'expérience, c'est nier la philosophie qui cesserait d'être, si Spinoza ou tout autre avait découvert la vérité. Qu'est-ce que l'hypothèse de Spinoza après tout, sinon un préjugé? Une substance antérieure à ses modes, y a-t-il rien de plus incompréhensible et même de plus absurde? Absolument, il est tout aussi difficile de dire où sont les préjugés que de dire où est la raison, parce qu'absolument nous n'avons de celle-ci aucune idée claire et distincte, attendu qu'elle est un idéal, une qualité générale et universelle qui ne peut tomber sous l'appréciation. L'élasticité du mot raison ne vient pas du défaut des langues, mais de la nature de l'entendement.

Nous croyons qu'il est très important de ne pas confondre, comme on le fait aujourd'hui, l'intelligence avec la raison, si l'on veut ne pas s'enmêler dans d'inextricables difficultés, car autrement qu'arrive-t-il? Qu'on ôte la raison aux animaux et qu'on leur accorde la sensibilité, à laquelle on donne cependant l'intelligence pour condition, rendant ainsi, d'un côté, ce qu'on retire d'un autre, c'est-à-dire la liberté et le pouvoir de faillir. C'est pis encore si l'on confond l'intelligence avec l'entendement. Qu'est-ce qui distinguera alors l'entendement de l'intelligence? Nous ne croyons aucun mot inutile dans les langues, bien loin de les croire mal

faites; c'est pourquoi, au chapitre précédent, pénétré de ces difficultés, nous avons adopté le mot entendement comme terme générique des deux facultés de connaître, et le mot intelligence pour exprimer celle qui a pour objet tout ce qui est susceptible d'analyse. Et n'est-il pas singulier, d'ailleurs, que ceux qui confondent l'entendement avec l'intelligence et l'intelligence avec la raison, distinguent cependant les phénomènes *moraux* et les phénomènes *intellectuels?* Où sera donc la raison si les phénomènes moraux n'en dépendent pas? Et s'ils en dépendent, que devient la distinction? Nous avons cru éviter, autant que possible, cette confusion des termes et des choses en ne répugnant pas à l'équivoque du mot entendement, et nous sommes persuadé que la signification que nous lui avons donnée est la seule véritable : car s'il est une autre manière de procéder que par l'analyse, il faut qu'une faculté différente de l'intelligence fasse partie de *l'entendement* humain, et cette faculté, c'est la faculté intuitive en tant qu'on la considère comme principe contingent, c'est ce que nous avons appelé du mot *sentiment*. Il est une foule de circonstances où l'on sent d'abord, et puis où l'on juge, et où l'on analyse ensuite. Le sentiment dans les arts, ou ce qu'on nomme le *goût,* le *tact* ou l'esprit des convenances dans la vie privée, sont plus sûrs que le raisonnement. Voilà pourquoi aussi la politique qui comprend le cercle entier des sciences, comprend encore quelque chose *de plus* dont l'extinction serait la perte de tout ce qu'il y a de noble et d'élevé dans la nature humaine; car n'est-ce pas une vraie misère d'en venir à raisonner le pour-

quoi en toute chose? Pourquoi nous gardons de la haine, pourquoi de l'amitié, pourquoi de la reconnaissance, pourquoi de l'amour? C'est là le bourbier des matérialistes. Le sentiment est la première lueur qui éclaire l'homme de génie et l'homme de bien. Les hommes supérieurs dans tous les genres, mais surtout en politique et en morale, sont ceux qui sentent plus qu'ils ne raisonnent, ou qui sentent avant de raisonner. Concevoir ne veut pas dire autre chose, et on conçoit une idée comme une femme conçoit un enfant sans savoir comment. Ceux qui ont soutenu l'égalité des intelligences eussent tout aussi bien fait de soutenir l'égalité de fécondité chez les femmes.

La conception des idées est représentée dans nos langues modernes par les deux grands mots de création et d'invention. On ne peut rien trouver de plus tranché que la signification de ces deux mots ; et cependant, il arrive un point où ils se confondent, et où on les confond justement. Car, d'abord, pour ce qui concerne le mot créer, il exprime tout un vaste système naturel à l'esprit humain. Avant qu'il y eût quelque chose, il n'y avait rien ; il fallut que Dieu tirât ce quelque chose du néant, c'est-à-dire de rien, qu'il le créât. Que l'on repousse ou que l'on accepte la création, ceci importe peu, tous les hommes ont dû se faire cette idée. Dieu crée l'homme invente, dira-t on ; mais il faut avouer cependant que l'homme fait quelque chose de plus que d'inventer, ou moins que quelque chose de rien. Celui qui a découvert les propriétés d'une aiguille aimantée n'a pas créé la boussole ; à la vérité, il a remarqué ces propriétés, et les a fait servir

à son usage. Il en est de même de la vapeur; tout cela étant dans la nature, il n'a fait que le trouver. Les instruments dont il s'est servi étant possibles, il les a encore trouvés; mais celui qui a imaginé la chimère a fait quelque chose de plus qu'inventer, puisque sa conception n'a pas de modèle dans la nature; et il a fait quelque chose de moins que faire quelque chose de rien, car il a pris les ailes de l'aigle, le corps de la chèvre; et il ne pouvait faire autrement, s'il voulait s'entendre avec lui-même et avec les autres. Voilà donc une création où il y a plus ou moins d'invention; et comme ordinairement il faut que le principal emporte l'accessoire, on dit création ou invention, selon qu'on voit dominer l'imagination ou la logique et le hasard; et il arrive quelquefois un certain moment d'indécision qui fait qu'on se sert d'une expression plutôt que de l'autre, sans trop s'en rendre compte. Mais les logiciens qui rejettent de la langue usuelle le mot créer et n'en veulent absolument pas, et les mystiques qui acceptent ce mot avec toute la force qu'il a dans la Genèse, sont également dans l'erreur. On exclut encore, ou l'on accepte exclusivement, le mot imitation, d'une part, comme exprimant un procédé indigne de l'art, en ce qu'il n'entre dans sa signification aucune idée de création, ni même aucune idée d'invention, et de l'autre, comme étant le seul moyen de parvenir à exciter des émotions par l'image de la vérité. Mais c'est un fait que ce mot imitation se perd dans un vague nécessaire avec son idée, vague qui donne le change aux deux écoles sensualiste et spiritualiste; car, partant de deux principes contraires, l'une voit la chose dans ses résultats

positifs, et l'autre dans ses résultats négatifs et vaporeux; de sorte que celle-ci, par une exagération naturelle, est trop positive, celle-là l'est trop peu. Il n'en est pas moins vrai que l'imitation comprend dans son acception les idées de création et d'invention, au point même où elles paraissent se confondre. L'imitation est donc de sa nature un terme très vague, pour peu qu'on s'élève dans les hautes régions de l'art; mais qui peut, sans choquer le bon sens, songer à le bannir? Tout ne se réduit-il pas à *peindre* fidèlement ou à *rendre* soit les scènes de la nature réelles ou possibles, soit le cœur, soit l'esprit humain dans ses travers ou dans ses conceptions les plus imaginaires et en apparence les plus folles? Mais qu'est-ce ici que *peindre* ou *rendre*, si ce n'est *représenter*, imiter enfin?

Tout en arrangeant, le poëte fait passer dans ses œuvres sa propre nature, en dose plus ou moins forte; il les anime de sa personnalité, il est original. Mais cette originalité, il en puise une bonne partie dans son époque, et une bonne partie en lui-même, et elle varie, non-seulement suivant les individus et la société, mais suivant leur âge. Aujourd'hui, on ne croit plus à la chimère des Grecs, mais on croit à d'autres chimères; et chaque individu à chaque époque de sa vie se compose également la sienne. Le talent est de la rendre, c'est-à-dire d'avoir le pouvoir de la faire passer à la réalité extérieure : voilà l'imitation. Mais on n'imite qu'autant qu'on est passionné. La faculté d'imiter se lie donc ici intimement à la faculté de créer, comme elle se lie à la faculté d'inventer. Le mot imiter ou contrefaire la nature est le véritable terme générique,

mais il a dans sa signification des différences essentielles et graduées qu'il ne faut pas oublier. Ainsi, la poésie est tout entière dans la supériorité de l'homme qui peut la sentir et l'exprimer; il la voit bien dans la nature, mais elle n'y est que pour lui ou plutôt pour lui; car, si elle y était pour tout le monde à un égal degré, tout le monde serait également poëte, ce qui serait contre la poésie même qui ne vit que de variété. Pour la faire sentir, il faut donc que le poëte la reflète; il faut qu'il décrive tellement les choses que, vues de sang-froid, elles eussent paru vulgaires au commun des hommes, ou au moins indifférentes. Empreintes du caractère de celui qui a pu les rendre comme il les voyait, il fait naturellement passer ses sentiments dans l'âme de ceux qui l'écoutent. Mais ce qui est en lui est aussi la nature, seulement c'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, une nature qui s'ajoute à une autre pour la compléter; c'est quelque chose d'inconnu au reste de la création et au reste des hommes, et qu'il produit au dehors; c'est le beau dans sa plus haute manifestation; c'est l'âme du poëte; mais c'est toujours *le réel rendu, peint, imité*; car nous n'entendons par idéal que ce à quoi l'âme tend toujours et qu'elle n'atteint jamais. La création consiste donc dans la personnalité que le poëte tient de lui-même, et l'invention dans ce qu'il emprunte à la nature extérieure; et enfin, l'imitation s'entend si l'on considère la vérité des différents caractères.

L'art a pour objet de faire passer dans l'âme de nos semblables les sentiments qui font naître en nous-mêmes le spectacle de la nature et nos plus secrètes

émotions; mais qu'on imite la nature par le moyen de la musique, qu'on l'imite par la forme du discours, avec le pinceau ou avec le ciseau, ou bien qu'on se serve de l'architecture; dans toutes ces formes de l'art, ce sera toujours la même nature vue sous différents aspects, ce sera toujours le même esprit, une même forme sociale qui marquera de son caractère indélébile chaque production de la pensée, qui en déposera le germe et l'éditera. Or, qu'est ce qu'une forme sociale, si ce n'est l'opinion? L'opinion n'est donc autre chose que la formule temporaire du beau moral, qui dirige nécessairement les inspirations d'un artiste et les oblige à n'en être que le reflet, la peinture et l'image.

L'homme de goût et d'intelligence imite, le simple manœuvre copie. On copie une machine, une porte, mais on n'imite jamais sans y mettre du sien. Une copie n'est que la réflexion de la nature extérieure sur elle-même; il n'y a en elle aucune invention, aucun cachet d'originalité, aucun fond *subjectif;* ici les différences s'effacent sous le niveau mathématique, et là où l'uniformité commence l'art s'évanouit. Copier est une industrie, imiter est un art, et l'art est essentiellement distinct de l'industrie qui relève de la science; c'est pourquoi le phénomène du progrès des arts est bien loin de suivre les mêmes lois que celui du progrès des sciences, puisqu'au contraire c'est par le trop grand usage de la science que les arts finissent par se perdre en dégénérant en métier et en industrie.

Or, c'est l'art qui donne la vie et la forme aux produits de l'industrie, mais il n'en reçoit rien. A la vé-

rité, il s'y mêle tellement quelquefois qu'il est difficile de l'en séparer; de là vient la difficulté de poser les bornes de l'art et celles de la science, difficulté si sérieuse que nous n'avons jamais vu une bonne définition de l'une et de l'autre. Ordinairement on attache la définition à l'objet sans s'apercevoir que les deux contraires s'y mêlent, car il n'est guère d'objet de si mince exécution qui, outre du *savoir*, ne demande du *goût*, c'est-à-dire un certain sentiment d'ornementation qui se rapporte instinctivement à la croyance architectonique qui domine toute la société. Pour l'observer ici, on voit l'immense influence des croyances sur l'art, et de l'art sur la destinée humaine, puisqu'il descend ainsi jusque dans les derniers détails de la vie, et qu'il en est en quelque sorte la réalité intime, et combien il est téméraire d'avancer qu'il est une science qui doit tout régir et tout faire prospérer. Heureuses nos civilisations modernes si elles parviennent à éclairer les générations sur cette importante vérité! heureuses mille fois si elles ne trouvent pas leur néant dans cette industrie dont elles s'enorgueillissent trop pour en sentir les dangers! Les barbares du Nord ne sont plus à redouter, mais que de barbares dans le siècle, et d'autant plus à craindre qu'ils sont plus cachés!

L'imitation dans ses données renferme un principe insaisissable, mais réel; il faut donc bien se garder d'entendre l'imitation dans un sens étroit et exclusif, comme il faut se garder d'en proscrire le terme comme le font les *Hegelistes* avec une suffisance impardonnable. Les uns veulent de la logique, les autres n'en veu-

lent pas du tout; ils se contentent d'être impénétrables, de sorte que ces deux extrêmes tendent à aboutir au même milieu qui est la perte de tout sens esthétique et de toute raison; il ne faut qu'ouvrir Hegel pour se convaincre qu'un galimatias mystique n'est nullement préférable à d'arides raisonnements, car, pour vouloir séparer l'essence de son enveloppe, il fait peut-être pire que ceux qui ne voient que l'enveloppe, il ne voit rien du tout. En lisant les logiciens, l'esprit est presque toujours satisfait, une fois les données acceptées; en lisant les mystiques, il est rebuté sans que le cœur soit satisfait. On ne raisonne pas par le cœur, ni on ne sent pas par l'esprit, mais il faut satisfaire l'esprit avant tout et n'être pas extravagant.

Les logiciens ont sur les mystiques cette immense supériorité, qu'au moins ils ont l'apparence de leur côté, et qu'ils surprennent pour ainsi dire l'adhésion au lieu de torturer l'esprit. Content de tout comprendre, on ne cherche pas à pénétrer plus avant. La rigueur qu'ils mettent à définir les mots qu'ils emploient paraît un procédé consciencieux bien fait pour en imposer. Mais tout cela n'est que spécieux et cache une pareille inanité. Car, qu'est-ce qu'une langue d'analyse? Une langue d'abstractions et de généralités. Mais est-ce que des abstractions et des généralités ont jamais suffi à une langue? Mettre la perfection des langues dans la rigoureuse signification des termes, c'est tout confondre, c'est vouloir montrer du bon sens aux dépens du sens commun; car une langue doit exprimer les émotions du cœur comme les concep-

tions de l'esprit ; elle doit être aussi favorable à l'art qu'à la science. Or, l'art consiste à émouvoir, et on n'émeut pas avec l'algèbre ; l'intelligence abstrait ou divise, le cœur jamais. L'art n'est que le fruit de l'inspiration et de la maturité des croyances ; il germe et éclate avec elles, il ne doute pas, il est secondé par le préjugé qui part du cœur et non par l'hypothèse soumise au contrôle de l'esprit : ce qui est cause que le vulgaire le peut sentir tout en ne voyant que du feu dans ses impressions, lorsqu'il veut les soumettre au raisonnement.

L'art est éminemment concret parce qu'il est le produit de la faculté passionnelle ; les langues, sous ce rapport, sont l'expression la plus philosophique des progrès et de la décadence de l'art : pleines de naïveté dans le principe, elles ne savent pas encore rendre toute une série d'idées par un seul mot. Chaque mot, au contraire, est une image. Le poëte est presque obligé de rendre une à une toutes ses impressions, et d'en faire des tableaux dont la vérité n'a presque pas dépendu de lui ; mais lorsque les besoins se multiplient et que l'esprit, perdant de sa première simplicité, passe par une foule de nuances et les confond en voulant trop les généraliser, alors l'art décline. Rien de plus antipathique au langage de la nature et à celui du cœur que les abstractions ; en effet, ce langage ne représente rien par lui-même, il ne peint rien ; aussi, la perte de l'art, c'est lorsqu'au lieu d'imiter la nature dans sa variété, il commence à abstraire et à généraliser ses moyens : les écoles s'élèvent et l'art s'en va. Le mal commence toujours par la poésie proprement

dite, le premier de tous les arts, et gagne successivement les autres. Voilà pourquoi les grands poëtes et les grands artistes sont venus les premiers, et qu'ils ont été inimitables pour leurs successeurs, c'est aussi pourquoi ils n'ont pu s'égarer ni léguer leur secret à leurs descendants. Une époque produit des écrivains d'un certain caractère qui n'a pas dépendu de leur génie. La naïveté si admirée d'Amiot n'est que le fruit de son époque, tous ses contemporains ont un langage qui ressemble beaucoup au sien. On pourrait peut-être en dire autant, eu égard aux temps, du sublime de Moïse et d'Homère. La grandeur de leur génie ne s'accordait peut-être pas avec l'énorme supériorité de leur poésie; ils doivent sans doute plus à leur époque qu'à eux-mêmes.

Nous ne voulons en rien rabaisser les grands noms; et notre faible voix, si faible qu'elle soit, s'est fait une règle de respecter les monuments des âges, nous avons même pris la plume pour en démontrer la nécessité; mais nous voulons dire seulement que si alors les hommes étaient faits comme aujourd'hui, il fallait qu'ils empruntassent énormément à leur époque, et quant au sentiment poétique et quant à l'instrument de poésie. Il en résulte que ni une langue ni le sentiment poétique ne sont de commande. Et c'est ce qu'ont tout-à-fait oublié les logiciens qui traitaient de *populace* ceux qui ne parlaient pas comme eux. Ou il faut qu'Homère soit de cette populace, ou il faut qu'il s'exprime bien. Et si avant eux, on s'exprimait déjà aussi bien, leur invention est plus qu'inutile, elle est déraisonnable.

Les langues, comme expression du beau, suivent le progrès de la pensée dans toutes ses phases, c'est-à-dire qu'elles sont essentiellement variables, car à chaque phase de la pensée il y a un beau qui lui convient. De sorte que la perfection des langues, comme celle des sociétés, semble avoir son plus haut degré dans un milieu qui est l'âge mûr, et à compter duquel elles déclinent. Mais l'algèbre ne varie jamais, elle se perfectionne. C'est pourquoi, elle est une méthode, une méthode scientifique, et non une langue; c'est un des moyens qui doivent entrer dans la composition des langues, mais non le seul. Car les langues sont l'image de l'entendement et l'expression de la raison humaine ; elles sont donc le produit de facultés différentes par des moyens différents. Ces facultés elles-mêmes ne sont donc au fond que des moyens qui viennent s'abîmer dans un retrait idéal. Car quiconque prendrait à la lettre le mot extrême, qui n'accuse que l'impuissance de l'entendement humain, commettrait une aussi grosse bévue que tel qui s'imagine que l'âme universelle est dans une planète. Ainsi, quiconque prenant un des extrêmes, c'est-à-dire un seul principe, s'imagine, avec son aide, trouver la vérité, est en contradiction dès son début, car il a pris pour un principe, c'est-à-dire un commencement, ce qui est aussi un *moyen,* et comme tel, impliquant les deux contradictoires. Toute langue doit contenir formellement ces deux contradictoires sous peine de n'être pas une langue, et c'est là le cas de l'algèbre ; c'est comme si l'on voulait créer une langue tout exprès pour rendre les idées de sentiment, les affections du

cœur ; les mystiques ne tombent que trop dans ces excès, aussi, sont-ils aussi insupportables que lorsqu'un mathématicien veut seulement *raisonner* sur l'art. Ils sentent, mais ils n'appellent nullement les facultés de l'esprit à diriger et à modérer leurs impressions. Les grands, les véritables poëtes sont ceux qui sentent avec une grande puissance, et ne perdent pas la tête pour cela.

La partie esthétique d'une langue n'a que des rapports excessivement vagues et infiniment éloignés avec sa partie méthodique, il faut donc conclure d'une certaine incompatibilité de l'art avec la science, non que cette incompatibilité soit absolue, mais nous disons que la science étant impuissante à prévoir tous les effets de l'opinion, et que l'art dans ses données étant la formule de l'opinion elle-même, la science, lorsqu'on en tient par trop compte, n'a sur lui qu'une action délétère. D'où il faut conclure encore qu'une langue *bien faite,* une langue exclusivement favorable à la logique ou à la science, est dépourvue de tout charme, de toute faculté imitative, que la méthode qu'elle implique ne peut aider à rien découvrir dans les arts, et que ses conséquences morales et politiques subissent par conséquent les mêmes effets.

Nous aurons assez d'occasions de faire ressortir dans la seconde partie de cet ouvrage le vague du mot liberté, pour nous dispenser de le faire ici ; il en sera de même pour toutes les idées et tous les termes métaphysiques que nous avons passé en revue jusqu'à présent. Il faudrait faire sur ce sujet un livre tout exprès, au lieu d'un chapitre qui doit s'enclaver dans

le corps de l'ouvrage et non le dominer. Nous observerons seulement que le vague du mot liberté, contenant toute espèce de vague, il n'y a de liberté qu'à cause du vague du langage, et réciproquement, c'est pourquoi tous les mots qui, par leur signification, ont une étroite connexion avec l'idée de liberté sont les plus vagues : tel est le mot *luxe*, qui n'a jamais pu et ne pourra jamais être défini, parce qu'il repose entièrement sur la liberté qui est indéfinissable de sa nature. En effet, le luxe ne vient que de la comparaison ; ce qui est luxe pour l'un, n'est pas luxe pour l'autre. Le luxe tient à la beauté, à la grandeur, à la richesse, tous termes relatifs et qui ne peuvent jamais être que relatifs. Dans un village on sera riche avec mille écus de revenu, on sera pauvre partout ailleurs. Partout, on sera riche si l'on sait se contenter de peu, et on sera pauvre partout si l'on est dissipateur, quelque grande fortune que l'on ait. Mais chercher à définir tout cela, c'est chercher la pierre philosophale. Il en est de même si l'on cherche à arrêter les effets du luxe en cherchant la richesse, car alors on cherche de fait une définition. A cet égard les hommes les plus sages se sont complétement trompés.

Tout en proscrivant le luxe, l'immortel auteur du Télémaque encourage le commerce, et en outre, il ne peut se décider à bannir les arts. La peinture, la sculpture ne lui paraissent pas des arts qu'il soit permis d'abandonner. Mais malheureusement on n'a jamais vu fleurir ces arts où il n'y avait pas de luxe et même un grand luxe. En effet, ils sont l'idéal de la forme et du goût et ne supposent nullement le mépris des choses re-

cherchées. Il sont de plus l'idéal de l'utile. Si le goût d'une nation n'est pas cultivé, comment se développera le génie d'un artiste? Rien ne se fait qui ne demande tout ensemble du goût et du savoir dans sa confection; et si, à l'exemple de Diogène, on ne trouve pas qu'une écuelle de bois est encore de trop pour boire et manger, ce ne sera pas un grand luxe de la faire en faïence; il n'y a pas de raison pour qu'elle ne soit pas en porcelaine. Que coûte-t-il de plus que votre vaisselle ait une forme élégante au lieu d'une forme commune et désagréable? Ne vous applaudirez-vous que quand vous serez entouré d'hommes inintelligents et maladroits? Il vous faut donc nécessairement distinguer les ouvriers habiles de ceux qui ne le sont pas, et donner l'essor à leur génie. Ainsi commencent tous les arts qui servent à la décoration. Les meubles faits par les hommes habiles, si simples qu'ils soient, sont recherchés; on perfectionne insensiblement, et l'art envahit tout sans que l'on ait pu arrêter ses empiétements. L'art n'est en toute chose que le plus haut degré du luxe; le seul luxe de la matière n'a jamais été celui d'aucun peuple. Or, il est impossible de tronquer une progression : si vous retranchez les moyens, il ne reste que des extrêmes qui n'ont entre eux aucun rapport; c'est frapper à côté du but; c'est tout anéantir. Le luxe des haras n'est que pour encourager les bonnes races chevalines; le luxe de la pâtisserie est la perfection de l'art de travailler le pain; enfin le luxe suit la même règle que la morale. L'industrie et l'art ne peuvent pas plus progresser sans luxe, et même sans un idéal de luxe, que la morale elle-même. La virginité n'est,

qu'on nous pardonne cette expression qui fait mieux comprendre notre pensée, en quelque sorte, qu'un luxe moral, et de même que la virginité a encore un idéal de perfection, de même toute espèce de luxe doit avoir le sien, et y tendre librement. Si l'on disait à un poëte : Vous vous arrêterez à telle ou telle description, à telle ou telle image, il n'y aurait plus de poésie, il n'y aurait plus d'art. Ce serait pire encore si on lui disait : Vous n'emploierez que la logique dans vos discours ordinaires, et vous ne vous servirez de la rhétorique que pour chanter des hymnes en l'honneur du Très-Haut, il résulterait de ces habitudes des productions fort peu capables d'honorer la Divinité. Nous croyons donc le luxe des parures et des ameublements inséparable de celui des tableaux et des statues, aussi inséparable que ce dernier luxe l'est du luxe des édifices publics et privés. Il est vrai que les Romains bâtissaient des temples aux dieux avant que les grands n'eussent des palais, mais il ne faut pas oublier que les Romains tiraient tous leurs habiles ouvriers de la Grèce. Ils n'attachaient d'importance qu'à la guerre et à une vertu faite pour l'éterniser. La contradiction était pour eux de dépouiller les autres et de ne pas s'enrichir. Enfin nous croyons le luxe inséparable de la richesse ; or, la richesse n'a pas de dernière expression.

Le luxe tient en outre à l'opinion ; il est de son essence de toujours varier ses effets : costumes, édifices, ameublements, tout change ; c'est une nécessité des choses. Or, le changement lui-même est un luxe, l'utilité des choses change elle-même, il n'y a que la nécessité

qui ne change pas, la raison mathématique, la science ; encore la science progresse-t-elle. La science de faire une table ne varie jamais, mais on peut lui donner trois pieds au lieu de quatre par des motifs puisés très souvent dans les préjugés. On peut la supporter par des colonnes torses, droites ou cannelées, mais elle devra toujours être faite d'après les lois de l'équilibre ; c'est pourquoi l'art ne peut exister sans l'opinion, car il n'y a que l'opinion qui crée, parce qu'il n'y a qu'elle qui change. La poésie, comme la morale, ne vit que de variété. Aussi l'art agit sur les besoins du cœur comme l'industrie sur ceux des sens : là c'est l'amour, ici la sensation. Le bonheur ne peut consister seulement que dans la sensation, car la sensation n'est pas tout, le seul *confortable* a quelque chose de répugnant. Il y a quelque chose en dehors des besoins matériels, en dehors du monde sensible qui n'est ni science ni industrie, et qui, au contraire, s'éteint par la trop grande importance que l'on attache aux besoins de la vie, quelque chose de très réel, un signe représentatif de la foi, comme l'industrie en est un de la science, et ce signe, c'est l'art. On ne peut donc connaître et croire sans que la science et la foi rayonnent dans le monde sensible leur réalité intellectuelle et morale, et coopèrent chacune, dans son sens, aux progrès physiques et moraux du genre humain, à son bonheur. Et le bonheur, c'est *l'émotion* ajoutée au plaisir, tel est le but de toute poésie. Les moyens d'atteindre au plus grand bonheur possible sont l'objet de toutes les institutions politiques et religieuses, et en font une nécessité, c'est-à-dire qu'ils supposent une règle pour

leur emploi. De sorte que toute variété, toute beauté dans l'existence, tout perfectionnement, tout bonheur, aboutit aux transformations sociales ou politiques. Aussi est-ce là qu'est la source de toutes les émotions de l'homme, parce que ce sont ces transformations qui font tout renaître sous une forme nouvelle; le secret de toutes ses jouissances est dans la nouveauté des scènes, dans la variété des sites, dans la fécondité des événements, dans la connaissance ou dans la vue de choses inconnues. En vain a-t-il présents à l'esprit les plus beaux théorèmes et devant les yeux les tableaux les plus séduisants, si tout cela lui est familier, il s'ennuie. L'amour du luxe n'est que le désir de cette variété, *l'ambition* des choses nouvelles et ornées qui fait trouver une satisfaction momentanée dans leur possession, un grand désir de se distinguer, d'être heureux et de le paraître. Exciter l'envie par son bonheur est une jouissance qui le relève.

La richesse a donc une fin autre que la satisfaction des besoins matériels, car si tous les désirs venaient à se concentrer sur ces besoins, on ne vivrait pas en homme mais en brute, c'est lorsque les riches pensent à autre chose qu'à l'utile qu'ils montrent un caractère élevé. L'utile est d'ailleurs comme le luxe, il se réduit à rien, comme le témoigna l'exemple de ce paysan de Montaigne. C'était en plein hiver, ce pauvre diable vaquait en chemise sur le seuil de sa porte à ses occupations. Un riche du voisinage, bien *emmistoufflé* dans ses fourrures de martre, lui demanda comment il pouvait tenir au froid avec un pareil costume. Celui-ci lui répondit naturellement : « Et vous, monsieur, vous ne

vous voilez pas la face. Eh bien ! moi, je suis *tout face.*» Cet homme ne devait pas être malheureux, d'autant moins qu'il ne sentait pas son bonheur, et qu'il regardait son indigence comme quelque chose de naturel. En effet, celui qui n'a que du pain sec à manger, et des haillons pour se couvrir, n'est ordinairement malheureux que parce qu'il en voit d'autres qui ont de beaux habits et qui se nourrissent de gibier; car si tout le monde était comme lui, il n'y penserait pas. C'était là tout le fond de la pensée de Jean-Jacques. De même, par la loi des contraires, le riche n'est réellement heureux que de ce qu'il voit manquer aux autres; il ne sentirait pas davantage son bonheur que le pauvre ne sentirait son infortune, si l'indigence était le partage de tous, la pauvreté de tous est la richesse de tous et réciproquement. Mais c'est là un état qui, s'il a jamais pu exister chez quelques peuples sauvages, ne peut durer: les hommes ont toujours hâte de s'en délivrer. Un sauvage arrache la chevelure de ses ennemis et s'en pare. On en a trouvé qui portaient au bout du nez nos insignes, et qui se croyaient infiniment supérieurs à tous ceux de leur nation. Si tous en avaient eu de pareils, ils auraient dédaigné ce vain ornement ou en eussent ajouté un autre. Il n'y a certainement pas là jouissance matérielle s'il y a richesse; il y a tout ensemble l'orgueil qui s'admire lui-même et la vanité qui veut être admirée des autres.

L'orgueil, l'ambition et la vanité sont des passions qui ne font qu'une très petite part aux sens; elles tiennent aux besoins de l'imagination, et éloignent l'homme d'une vie trop plantureuse, en lui faisant en-

trevoir d'autres jouissances que le boire et le manger; jouissances plus nobles, quoi qu'on dise, lorsqu'on n'en abuse pas, jouissances qui contrebalancent les effets des plaisirs sensuels. Ainsi, tel économise toute une année sur sa table pour briller un jour, et cela vaut mieux que s'il avait dépensé son argent à se donner des indigestions. Il est avare comme ces matelots qui retranchent toute l'année de leur ration d'eau-de-vie, pour fêter dignement leur saint patron; mais ceux-ci se conduisent comme des pourceaux, et le vaniteux se conduit comme un homme. Il y a donc dans la vanité quelque chose de relevé aussi bien que dans l'orgueil et l'ambition. Pour ce qui est de la pure avarice, c'est l'excès des esprits maladifs qui ont toujours peur de manquer; mais les vrais orgueilleux et les vrais ambitieux ne sont jamais avares. Il y a un noble orgueil et une ambition légitime. La vanité, qui n'est qu'un dérivé de ces deux passions, participe de leurs nuances. Sans la vanité la vie perdrait tout son charme, car la vanité tient aux petites choses, et les petites choses se répètent sans cesse. Ainsi qu'on ne dise pas, comme dans ces derniers temps, que la vanité est le produit factice d'un milieu social antipathique avec la nature de l'homme, c'est choquer toutes les règles du bon sens. Toute vertu est entre deux vices, et tout vice est un contraire qui sert à déterminer le milieu et l'épreuve; mais entre le milieu et les extrêmes les nuances sont infinies, tout n'est donc pas vice et abus, aussi bien qu'il est impossible d'assigner un terme aux nuances sans tomber dans l'arbitraire.

Tout a son idéal, la philosophie est l'idéal de toutes

les sciences et de toutes les croyances; et c'est parce que sa culture n'est pas directement utile, qu'elle élève l'esprit de l'homme; c'est le luxe des hautes intelligences. On n'arrivera jamais à une vérité dernière en philosophie, plus qu'à une dernière transformation, à un dernier degré dans le luxe; ces deux négations n'en font qu'une. Car une dernière formule dans le luxe serait une dernière formule sociale, ce serait l'anéantissement du luxe, de l'art, de la morale et de la science d'un même coup.

Arrêter les progrès du luxe, ce serait arrêter les progrès de l'esprit humain; chose aussi impossible que d'arrêter le cours d'un fleuve. Mais il y a une grande différence entre la liberté du luxe et la liberté des penchants; une si grande, que gêner le luxe, c'est gêner la liberté de l'homme, c'est lui ôter l'occasion du combat et le mérite du sacrifice; c'est entreprendre de le mener comme on mène les enfants par des lisières, et c'est ce que nous prouverons subsidiairement dans la seconde partie, en traitant spécialement de la liberté dans tous ses sens.

En attendant, la conclusion de ce chapitre et même de toute cette première partie est que les langues humaines seront toujours plus ou moins celles dont parle Ésope, et non celles dont parle Condillac; ce qui détruit de fond en comble toute théorie de la certitude.

CHAPITRE III.

Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue métaphysique.

Il est impossible de penser et d'agir sans but, et ce but doit être notre propre bien, bien ou mal entendu. Or, toute bonne et toute mauvaise action, toute vérité et toute erreur est renfermée d'une manière générale dans la question de liberté, qui implique celle du bien et du mal. Ainsi, ce qui a rapport aux institutions politiques ne peut avoir de solution qu'après la question de liberté, ou ne peut être établi solidement qu'autant que la liberté, c'est-à-dire les droits respectifs de chacun sont plus solidement établis et mieux compris. Mais où est ce point-là?

La liberté veut qu'il y ait toujours des esprits insoumis. Elle est une protestation continuelle; elle est un bien et un mal en même temps, car elle affirme et nie tout à la fois; elle renferme en elle les deux contradictoires : elle conserve et détruit; elle est la paix et la guerre. Or, si le principe de la paix et de la guerre est bien et mal en même temps, la paix et la guerre, qui sont la conséquence de ce principe, sont bien et mal en même temps; c'est-à-dire que, si prenant d'une part la paix, de l'autre la guerre, nous les envisageons séparément, nous verrons que la guerre est un

bien et un mal, et que la paix est aussi un bien et un mal; et si nous poussons plus loin notre raisonnement, nous pourrons dire que la paix peut être un mal et la guerre un bien, et réciproquement. Mais cependant comment déciderez-vous *à priori* que la guerre est un mal et la paix un bien, si elles n'ont ce caractère de bien et de mal que par leur coexistence? car elles sont liées ensemble par une telle affinité qu'on ne saurait les concevoir l'une sans l'autre, et que vous devez les imaginer l'une et l'autre comme formant une même substance corporelle dont il vous serait impossible de prendre la moindre parcelle sans prendre en même temps la paix et la guerre, la concorde et les dissensions, c'est-à-dire le bien et le mal tant physique que moral; car l'action délétère des corps les uns sur les autres, dans la nature, n'a pas une autre raison que la nécessité d'un principe générateur et destructeur représenté par la paix et la guerre.

Tout ce qui est contingent doit périr et renaître, avoir un commencement et une fin, et comme il s'ensuit une lutte incessante, les deux principes doivent chercher à s'exclure mutuellement; ils doivent, disons-nous, y employer toutes les ressources dont ils disposent : les minéraux et les végétaux y emploient une force aveugle, les animaux tout l'instinct et toute l'intelligence dont ils sont doués, l'homme sa raison. Il emploie donc sa raison à détruire et à réparer, et il obéit en cela aux lois de sa nature et de la nature en général, car s'il n'a plus le mal en perspective, — et de tous les maux qu'il peut craindre le plus, ce sont ceux que peuvent lui causer des êtres en

DEUXIÈME PARTIE.

LES CONSÉQUENCES.

CHAPITRE PREMIER.

Rapports de l'ordre social avec l'entendement humain.

Il y a des nombres dont on ne peut trouver le rapport avec l'unité; on les nomme *incommensurables;* il y en a d'autres, au contraire, dont on peut trouver ce rapport; on les nomme *commensurables :* ce sont des nombres finis, les autres contiennent en eux l'infini. Or, nous comparons les nombres finis au gouvernement de l'instinct chez les animaux, et les nombres infinis au gouvernement des hommes, comme impliquant la liberté dont on ne peut trouver le rapport avec la destinée humaine. Ces derniers nombres ont reçu aussi le nom de *quantités sourdes,* parce que, en effet, lorsqu'on cherche à leur assigner une mesure, ils semblent se perdre dans le lointain comme un bruit vague et comprimé. C'est ce vague que nous avons aperçu dans les facultés de l'entendement pour tout ce qui exprime un moyen terme entre les deux extrêmes de la pensée,

tels sont les mots philosophie, métaphysique, sens commun, etc. Ces mots sont de véritables quantités sourdes, rebelles à tous les efforts de l'analyse, comme l'idée de liberté dont ils n'expriment, chacun, qu'une seule de ses innombrables faces. Par conséquent, l'esprit humain engendre une suite infinie de nuances qu'aucune langue, si riche qu'elle soit, ne pourra jamais rendre; or, il est incontestable que pour l'homme cette impuissance, loin d'être la négation absolue de ce qu'il ne connaît pas, l'oblige, en piquant sa curiosité, à développer toutes ses facultés pour aller à la recherche de l'inconnu et découvrir de nouvelles nuances.

Ou il effectue cette recherche par la pensée pure ou le développement philosophique des facultés de l'entendement, c'est la liberté métaphysique; ou par la pensée unie à la pratique des choses en ce qui concerne les rapports physiques, c'est l'industrie ou la liberté physique; ou par la pensée unie à l'idée d'un effort sur soi-même en ce qui concerne les rapports moraux, c'est l'art ou la liberté morale; ou par la pensée unie à la pratique des choses dont la métaphysique est la contemplation, c'est-à-dire en ce qui concerne les rapports physiques et moraux dans la vie extérieure, c'est la liberté politique.

L'objet commun de ces quatre sortes de libertés, est la science fondée sur l'effort et aboutissant à la foi ou au doute.

La foi que cherche l'homme et le doute qu'il fuit, caractérisent toutes les idées de perfection et d'imperfection.

En effet, le sceptique ne voit partout qu'imperfection, sujet de doute; si tout lui paraissait bien, il n'aurait aucun motif pour douter. La foi seule est parfaite, car pour qui croit, tout est bien.

Mais le rapport de la foi au doute est impossible à trouver, car c'est celui du bien au mal, ou la liberté; il y a donc progrès et décadence nécessaire, puisqu'on peut toujours faire mieux ou pire; c'est pourquoi il est impossible d'assigner aucune limite au doute et à la foi. Ni l'un ni l'autre ne peuvent être absolus, car absolument il n'y a ni progrès ni décadence, ni bien, ni mal. L'indifférence des choses n'est que leur identité; le tout est inappréciable de sa nature.

Toutes ces questions, si étroitement liées avec celles de la certitude, nous les avons envisagées dans cette seconde partie, parce qu'elles sont une conséquence nécessaire des principes de la première. Or, avec l'impossibilité de la science absolue, nous avons dû voir la liberté et la certitude dans les préjugés, base de toute morale, car les préjugés représentent le sacrifice sans lequel il n'y a ni liberté ni morale. Mais au-dessus du préjugé, il y a encore quelque chose de plus inexplicable, c'est le hasard, ressort caché et mystérieux, qui fait mouvoir toute la machine sociale, dernier complément de la liberté, seule cause du sacrifice, sanctuaire éternel de la religion; car quelle religion peut exister sans sacrifice? Qu'est-ce qu'un sacrifice qui ne s'appuie pas sur une croyance? Et qu'est-il besoin de croyance si l'on sait tout, si l'on prévoit tout?

Le hasard est l'imprévu; il est dans le monde la

conséquence de ce vague qui est au fond de l'esprit humain, et qui, né du combat, empêche l'homme de se livrer aux mouvements instinctifs et fatals de la brute. Or ce qui est au dedans de lui se traduit extérieurement : la société ne peut en effet s'édifier que sur la nature de l'entendement humain. Ainsi, à ces deux facultés, l'intelligence et le sentiment, correspondent deux ordres de connaissances : la science et la foi; deux sortes de besoins : les besoins matériels et moraux ; deux moyens : l'industrie et l'art ; deux institutions : la religion et le commerce ; et enfin, trois points qui résument l'effort : la raison, la philosophie et la guerre. La guerre est donc l'attribut de la liberté, la manifestation directe du vague de l'entendement et du hasard des choses ; elle est pour la société ce que la dispute est pour la philosophie et la raison, la condition même de leur existence. En principe, on ne saurait la séparer de l'ordre, plus qu'on ne saurait décider que ces ouragans qui bouleversent le sein des mers sont d'inutiles fléaux. Relativement, l'ordre est toujours mêlé de désordre, de même que l'unité ne peut se définir et se comprendre que par la pluralité. Absolument, l'ordre est la négation de l'entendement, celle du bien et du mal relatifs, qui seuls sont dans l'entendement. L'idée du désordre absolu n'a pas d'autre conséquence logique ; ces conséquences ne sont ni plus mauvaises ni meilleures, et il n'y a aucune raison pour préférer les unes aux autres. Nous en dirons autant pour la certitude et l'incertitude, et nécessairement pour l'ignorance et la connaissance absolues.

CHAPITRE II.

Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue du vague de l'entendement.

Partout, depuis le commencement de cet ouvrage, nous avons rencontré la liberté, c'est que la liberté est la fin de l'homme et l'objet de sa volonté dans tous ses modes; c'est qu'elle embrasse toutes les phases de son existence physique et morale, c'est qu'elle embrasse tout ce qui se rattache à cette existence, Dieu, l'univers. Absolument, la liberté est donc une question insoluble, et notre liberté, pour être indéfinie, n'est ni l'infini ni l'infinité; seulement, sa possibilité est infinie. Mais les progrès effectués pourront toujours se compter, les résultats sont à jamais bornés dans leur nombre, quoique illimités en puissance; car pour nous l'infini devient, mais n'est pas, il n'existe en réalité qu'objectivement; et c'est ce qui fait que l homme, être fini, aspire sans cesse vers l'infini. En effet, sa liberté est un moyen terme entre le fini et l'infini, l'homme ne se croit libre, avec raison, qu'autant qu'il n'aperçoit pas de limite distincte à sa pensée, et que celle-ci, non-seulement peut voyager dans le vague, mais qu'elle conserve l'espoir d'entraîner, dans les régions nébuleuses où elle séjourne habituellement, la substance qui la définit, et donne

seule une réalité à ses rêves. Et cette substance c'est le corps ou la matière; car, de même qu'il faut le concours de deux agents pour qu'on puisse faire intervenir la cause et l'effet, deux conditions sont nécessaires pour faire une réalité. C'est la pensée qui provoque l'action; mais c'est l'action qui modèle la pensée. Tout le monde a la liberté de se faire des chimères, mais là n'est point encore toute la liberté.

Cependant les chimères peuvent n'être pas toujours des chimères; elles peuvent être des possibilités. Voilà ce qui sourit à l'imagination; elle se berce de vains songes qu'elle nourrit et caresse avec une tendresse de mère, et se repaît avec délice des plus douces espérances, se voyant tour à tour immortalisée, bénie, fortunée dans ses enfants; les lui arracher, c'est lui arracher les entrailles. Tels sont les hommes en général et en particulier : les poëtes, les philosophes et tous les faiseurs de systèmes. Aussi la liberté est-elle mère de la philosophie et de la poésie; c'est elle qui ouvre au penseur ce monde des idées, monde toujours nouveau, vaste récif où chacun veut aller faire naufrage, et sur le compte duquel on débite plus de fables qu'on n'en débitait dans les temps homériques sur les pays hyperboréens, seul champ qui reste ouvert aujourd'hui à l'imagination, et où le poëte puisse encore se trouver à l'aise et se promener dans le vague de sa pensée sans crainte de voir cet autre Olympe livré à la merci des profanes, le détroit de Gadès et les Colonnes d'Hercule devenir la risée des savants. Enfin, c'est un refuge aussi favorable à la paresse de l'esprit qu'à son activité. Que nous resterait-il donc si Dieu

avait soumis ce monde à la rigueur du calcul comme le mouvement des astres? Mais il est au contraire l'abîme où s'engloutissent tous les systèmes, et la vanité de ceux qui les élèvent. Il n'y a que la variété qui plaise à l'homme, et la variété n'est pas dans la pleine connaissance de la vérité. Ce qui fait les délices des astronomes, ce n'est pas d'observer les révolutions des planètes, ni d'en faire le calcul, chose qu'ils savent sur le bout de leurs ongles, mais de découvrir quelque phénomène ou quelque satellite nouveau. Il en est de même des politiques. C'est pourquoi, quand la machine va bien, l'ambition les tyrannise, et ils la font mal aller à plaisir. Il y a seulement cette différence entre eux et les astronomes, que les astronomes ne peuvent rien déranger au système qu'ils étudient. Eh bien! nous croyons que c'est une aussi grande perfection en politique de pouvoir faire de l'eau trouble, qu'en astronomie de ne le pouvoir pas; car le seul moyen en politique, pour avoir du nouveau, est de changer l'état des choses, de graviter vers l'idéal afin d'atteindre au plus grand bonheur possible, car l'homme cherche toujours le beau dans l'inconnu par la solution de nouveaux problèmes, et par l'aspect de nouveaux tableaux; le beau est dans cet état ce qu'on désire connaître; ce n'est pas l'inconnu, mais c'est lui qui en est le dépositaire, et l'on ne désire tirer quelque chose de ce précieux dépôt que parce qu'on sait qu'il est inépuisable de variété; le beau n'est donc pas telle ou telle forme, mais la variété; ce n'est donc pas la forme ronde ou oblongue plus que la carrée. S'il n'y avait que des sphères dans la nature, ce serait quelque chose de fort

triste; il en est de même d'un seul gouvernement, d'une seule opinion, d'habitudes semblables, d'une concorde universelle et inaltérable, et d'une langue parfaite qui doit être supposée avec tout cela. Car si les hommes peuvent disputer sur les mots, tout est remis en question. Mais alors si tout le monde est *également* content, les termes *plus* et *moins* qui sont le fondement de toute connaissance en mathématiques comme en tout, ces termes, qui entrent dans toutes les *phrases* de l'algèbre, se détruisent l'un par l'autre; vous n'êtes pas plus ou moins heureux, vous êtes heureux; vous n'êtes pas plus ou moins fidèle, vous êtes fidèle, ce qui détruit l'usage même de la langue. L'absurde ici se manifeste au-delà de tout ce qu'il semblait possible d'exiger. Ainsi tant s'en faut que la perfection de la science ou des langues, ce qui est la même chose, soit favorable à celle du bonheur et du gouvernement, que nous venons de prouver mathématiquement que ce bonheur et ce gouvernement et cette langue sont absurdes. Nous parlons ici de réfutation mathématique, parce que ce qu'on avance à l'aide des mathématiques peut être réfuté de même. En effet, pour des êtres finis, la perfection infinie peut-elle être autre chose qu'une négation?

La liberté sans empirisme social ou philosophique n'est qu'une chimère. On a cru faire une grande insulte à la philosophie en disant que la vérité serait sa perte, qui en doute? Sans philosophie, il n'y aurait pas d'opinions différentes, et, par conséquent, pas de journaux, pas de controversistes en quelque matière

que ce fût. Les livres seraient inutiles et la science d'un même coup. Plus de gens qui auraient le plaisir de crier bien haut et de se désoler sur la perversité du siècle ; plus de moralistes surtout, plus d'ergoteurs sur le beau idéal, sur l'essence du beau ; plus de critiques, plus de médisants, plus de faiseurs de constitutions, plus de dupes et plus de dupés. Et où mettrez-vous la liberté, si vous ne la mettez dans tout cela ? Comment parviendrez-vous à compenser les jouissances des déclamateurs bilieux, des larmoyeurs sentimentals, et celles que les plaisants puisent dans nos éternels ridicules, que deviendra la comédie ? ou la tragédie, si vous n'avez plus de situations terribles à nous offrir, si vous ne savez plus nous apitoyer ? Que deviendrait l'art en un mot ? Lorsqu'on sera parvenu à faire disparaître Héraclite et Démocrite de la scène du monde, nous ne voyons pas trop ce que le monde aurait de récréatif et d'intéressant.

> . . . . He[1] his fabric of the heav'ns
> Hath left to their disputes, *perhaps* to move
> *His laughter*[2]. . . .

Les hommes ne sont pas malheureux parce qu'ils se font des chimères qu'ils ne peuvent réaliser ; au contraire, ils ne sont malheureux que parce qu'on les détrompe. Leurs illusions font la meilleure partie de leur bonheur, et la plupart aimeraient mieux sacrifier leur vie que leurs espérances. Et, quant à ce qui

(1) Great Architect.

(2) Milton, *Paradise lost*, book VIII.

est de les empêcher de rêver, il vaudrait mieux empêcher la rivière de couler. Chacun est plus ou moins possédé de la manie des systèmes. Et autant de systèmes autant de vérités. Il n'y a rien là de contradictoire, tant s'en faut, que si la liberté n'était plus à débattre, toutes les questions seraient résolues, alors on ne pourrait plus rien contester, et ce serait la liberté que l'on contredirait dans son principe. Elle n'existerait pas, car pour elle, la contradiction serait qu'on n'en pût trouver dans son existence. De là ces disputes permanentes sur le libre arbitre qui sont la meilleure preuve qu'on puisse donner qu'il n'est point une chimère.

Mais pour ne pas découvrir la vérité, les gens à système n'en rendent pas moins de très grands services, c'est une justice que leur doit notre impartialité. Sans système on n'irait pas avec autant d'ardeur à la poursuite de certaines idées très utiles, car c'est l'esprit de système qui fait naître l'esprit de prosélytisme, et l'enthousiasme nécessaire pour le rendre efficace. Le système ne prend pas, cela est vrai, ou il n'a que son temps; mais il a jeté le meilleur de sa sève, et quand on en a obtenu ce qu'on voulait, on l'enterre avec honneur et distinction, selon qu'il le mérite, dans les annales philosophiques : sépulture qui en vaut bien une autre !

On se plaint du nombre immense d'écrits inutiles qu'enfante la philosophie. Ces plaintes nous paraissent peu fondées. Aucun de ces écrits n'a découvert la vérité, est-ce à dire qu'ils ne contiennent rien de vrai? Cela n'est pas. Car il serait difficile d'en trouver un

seul qui, au pied de la lettre, ne renfermât aucune vérité utile, et même quelques aperçus nouveaux. Ce dont on peut plus légitimement se plaindre, en apparence, c'est que ces écrits soient comme un immense labyrinthe où l'esprit se perd aussi bien que dans le vague du sujet. Mais qu'on jette un coup d'œil sur l'organisation des sciences physiques elles-mêmes, qu'y verra-t-on? Des divisions et des subdivisions dont le nombre effroyable tend chaque jour à les replonger dans le chaos d'où l'on s'est efforcé de les tirer jusqu'à présent; mais ne trouvera-t-on dans la marche des sciences ni faux système ni tâtonnement? S'il en est ainsi pour les sciences secondaires, que ne doit-on pas penser de la politique, de la philosophie ou de la science sociale, comme on s'habitue à l'appeler aujourd'hui, qui embrasse toutes les sciences? C'est naïveté ou démence de s'étonner qu'on ait pu méditer pendant deux ou trois milliers d'années sans posséder le dernier mot des secrets de la Providence. Tous ces efforts de l'esprit humain n'ont pas été tout-à-fait impuissants, car la synthèse, qu'aucun homme n'a pu faire, s'est faite et se fait encore tous les jours toute seule par la communication toujours plus active des idées. Cela compose d'abord, si vous voulez, une espèce de macédoine, mais n'en finit pas moins par se pétrir au contact, et par former un tout homogène qui augmente tous les jours et se pénètre de nouvelles substances; et ces substances, qui accusent des progrès en sens divers, réagissent sur les idées et y adhèrent de nouveau.

Dieu a su arranger les choses de manière que l'ordre,

pour exister, pût se passer de notre bonne volonté, du moins de celle de chacun de nous en particulier. Quant à la volonté générale de l'humanité, elle suit les voies de Dieu, et non celles des philosophes qui, au fond, ne sont, comme les poëtes, que les interprètes de l'opinion; la philosophie est essentiellement discrète dans ses résultats, mais que pourrait-elle être de mieux, elle qui ne prétend arriver à la vérité que par le doute? La certitude existe pour celui qui croit à tel ou tel système, mais non pour celui qui n'y croit pas, et la vérité est dans la pensée de l'humanité, et non dans la pensée de tel homme. Que l'on essaie de concevoir la vérité autrement, et la vérité disparaît avec la liberté; la tradition et la révélation, c'est-à-dire l'enseignement du passé, l'enseignement divin, sont inutiles, et, avec eux, la raison.

tout semblables à lui, — s'il n'a plus le mal physique et moral en perspective, il n'a nul besoin de s'améliorer ni de s'instruire; l'instruction et l'éducation deviennent inutiles. Voudrait-on que le mal physique pût subsister sans le mal moral? Mais cela est absurde, car ils se produisent l'un par l'autre.

La lutte est aussi favorable à l'homme qu'essentielle, c'est-à-dire que toute la vérité pour l'homme est la lutte, et non cette vérité relative opposée au mensonge, et qui est toute subjective comme le mensonge. Il faut donc qu'il y ait toujours lutte pour qu'il y ait morale, liberté, égalité, vérité. En d'autres termes, il faut qu'il y ait ignorance, mensonge et douleur, au moins en possibilité; car qui fait la lutte sinon l'obstacle, et qui fait l'obstacle sinon une certaine privation de ce qui est pour nous la vérité ou la science? Nous disons pour nous, parce que la vérité ne peut être saisie par notre esprit, ou accessible à la raison, qu'en tant qu'elle se distingue de l'erreur, qui n'est qu'un effet de notre ignorance, de notre nature finie. C'est pourquoi nous avons dit aussi une *certaine privation,* parce que le mot privation a besoin d'être restreint, d'autant plus qu'il est employé ici beaucoup plus pour satisfaire et soulager l'intelligence que comme ayant son fondement dans la réalité des choses, ou dans l'universelle nature, qui est vraie, mais d'une vérité qu'on ne peut définir, d'une vérité d'induction comme l'être dont elle émane, duquel on ne prouve l'existence que par l'existence, et qu'il n'est pas, par conséquent, possible de nier, une vérité absolue, un fait inappréciable. Tel est le caractère de la lutte.

En effet, si je désirais une chose qui excitât la convoitise de mon voisin, et que nous fissions, l'un et l'autre, à peu près les mêmes efforts pour la posséder, nous nous nuirions réciproquement, nous serions un obstacle l'un à l'autre, un mal. En fait, le mal serait donc des deux côtés, ou ne serait nulle part. La vérité et la justice seraient pour et contre en même temps, ce qui veut dire qu'elles seraient dans la lutte ou dans la liberté. Le résultat de la lutte est contraire à la liberté, et à cause de cela la détermine. La chose après avoir été librement débattue est forcément acceptée; mais rien n'est obligatoire sans avoir été préalablement débattu. D'où il est visible que l'esclavage et la subordination ne procèdent, dans l'espèce humaine, que de la liberté qui ne peut être autre chose que la lutte et la dispute.

Le soleil existe, sa lumière éclaire et sa chaleur vivifie : voilà des faits sur lesquels les hommes ne sont pas maîtres de se former une opinion contraire ; mais dans les opérations purement intellectuelles, bien qu'ils ne soient pareillement maîtres que de se décider dans les limites du vrai, ils ne conçoivent cependant pas la même chose de la même manière. Ils se décident dans les limites du vrai, mais de celui qu'ils conçoivent tel; et il est bon qu'ils ne le conçoivent pas de la même manière, car si la vérité est une, elle a une infinité de faces différentes, et chacun cherchant à faire prévaloir celle qu'il a en vue, en découvre d'autres dans la dispute. Il est donc certain, qu'au fond, il n'y a rien de faux, car le mensonge lui-même n'est qu'une suite de la nature de l'homme, c'est une vérité, puisque

rien de ce qui existe ne peut être faux par cela même qu'il existe. Ce ne serait pas le mensonge qui n'existerait pas, mais l'objet du mensonge; mais l'objet du mensonge a lui-même sa source dans une vérité, car les inventions de l'homme ont une cause qui est vraie par elle-même. Ainsi l'homme, pour être vrai, doit pouvoir mentir. En effet, la liberté et la vérité doivent concorder ensemble. Le faux, c'est le contraire, c'est-à-dire ce qui ne peut pas être et n'est pas. L'erreur n'est pareillement qu'un effet de notre nature finie, livrée au tâtonnement, c'est l'absence du réel dans le monde extérieur; mais elle implique le possible dans l'esprit qui est le jouet de l'illusion, c'est le rêve des personnes éveillées. Au reste, n'est-il pas de la nature de l'esprit humain, en général, d'être livré aux conjectures, et ne sont-ce pas les conjectures qui aident à découvrir la vérité? Il faut donc qu'elles en fassent partie; il faut qu'elles soient, en quelque sorte, les anneaux de la chaîne qui, partant du penseur, va par maints détours à l'objet cherché. Il faut que les hommes disputent, et qui peut mieux les faire disputer que de fausses conjectures? On ne dispute que sur ce qu'on ne connaît pas, et comme il y aura toujours des choses que les hommes ne connaîtront pas, ils disputeront toujours, car il y aura toujours sur ces choses des opinions différentes, ou du moins une raison de leur existence; c'est-à-dire que, toute vérité pouvant être contestée dans son principe, l'homme est libre d'adopter l'opinion qui convient le mieux à ses intérêts ou à sa manière de sentir. Ainsi, l'homme ne dispute que parce qu'il est ignorant, et il n'est libre

que parce qu'il dispute : en résumé, la liberté de l'homme consiste à pouvoir faillir, car s'il dispute, il est évident qu'il se trompe, et, suivant la nature de ses idées ou de ses actions, il tombe dans le faux, l'absurde ou le criminel; et l'erreur et le péché sont un mal : mais la liberté est un bien ; car c'est elle qui fait que l'homme agit avec connaissance, autrement il ne serait guidé que par l'instinct comme le reste des animaux. L'homme ne dispute que parce qu'il est raisonnable. De sorte que la raison lui a été donnée pour l'aider à s'éclairer et lui apprendre à se conduire, mais non pas positivement pour le conduire et l'éclairer. Car il faudrait supposer alors qu'elle ne se trompe jamais, avantage que donne seulement l'instinct dans une mesure restreinte à la destinée de chaque animal. L'homme est, à la vérité, doué d'instinct pour ce qui regarde sa conservation immédiate, mais comme les opérations auxquelles l'appelle son action sur le reste des animaux sont infiniment compliquées, cette faculté n'aurait pu lui suffire. La faculté de connaître lui a été donnée pour prévoir, mais elle lui a été donnée dans une mesure proportionnée à la nature de son être fini, et entre le fini et l'infini il y a un abîme incommensurable.

Or, il est certain que, s'il en était autrement, si, par exemple, il était donné à tous les hommes de penser avec une telle justesse sur les mêmes choses qu'ils fussent tous d'accord, s'ils pouvaient se rendre compte de tout et n'être jamais de sentiments différents, ils auraient découvert la vérité, car un pareil accord ne peut s'expliquer autrement. Et cette vérité leur serait imposée par une raison supérieure, ou bien elle serait

adoptée spontanément par tous les hommes. Dans le premier cas, il est évident que la liberté n'existerait pas; dans le second, elle n'existerait pas davantage, car un tel accord ne pourrait être que le résultat de l'instinct, et alors ces deux cas se confondent.

La raison suppose la contradiction. De toute nécessité il y aura toujours coexistence d'opinions et d'éléments contraires, et la diversité des opinions n'est autre chose que la liberté. Car la liberté représentant toutes les opinions doit représenter celles mêmes qui contestent son existence, elle doit s'opposer à ses propres effets.

La question de liberté, pour peu qu'on s'avance dans ce domaine sans fin de l'intelligence, a toujours fait et fera toujours échouer, dès les premiers pas, les penseurs assez téméraires pour n'en tenir nul compte, ou assez hardis pour vouloir pousser leurs investigations jusque dans le sanctuaire où la divinité paraît avoir établi sa demeure, et que nul ne peut entreprendre de forcer sans retirer de sa vaine tentative un sentiment plus vif de son insuffisance et de sa faiblesse.

Il y a métaphysiquement trois manières principales d'envisager la liberté : 1° en cherchant à l'atteindre dans ce qui est au-dessus de la raison ; 2° en cherchant à la rabaisser au-dessous de la raison, c'est-à-dire en la subordonnant à une nécessité aveugle ; 3° en cherchant à l'expliquer selon la raison, intention plus rare, comme il arrive toujours. Nous allons examiner ces trois moyens de notre point de vue.

D'abord il est facile d'observer que les deux pre-

miers peuvent se réduire à un seul, car en tout les extrêmes se touchent.

Ainsi à ces questions, Dieu est-il libre dans son action, ou n'est-il que l'aveugle destin? L'homme a-t-il une volonté, ou n'est-il que le jouet et l'instrument d'une volonté supérieure? On se demande comment il est sur un pareil sujet des convictions scientifiques? car n'est-il pas vrai que si ces questions étaient résolues, et si les résultats des recherches philosophiques possédaient cette évidence et cette simplicité qui est l'essence même de la vérité, il n'y aurait plus de liberté? En effet, Dieu ou la cause première[1], serait pénétré d'une manière si intime, que le doute sur la nature de son existence ne serait plus permis; et ici, l'absence du doute serait un *criterium* propre à résoudre toutes les questions secondaires. Tout rentrerait dans le domaine de la science. La vérité serait dans l'une des contradictoires, ce qui est une contradiction véritable.

Nous ne pensons pas qu'il soit possible de douter de l'existence de Dieu, mais seulement que la manière de concevoir cette existence fait toute la valeur de l'opinion; nous ne pensons pas davantage qu'il soit possible de douter de la liberté, mais que les notions que l'on en a ne sont fondées que sur les données que l'intelligence ne peut décomposer. Voyons quelles sont ces données.

Les mathématiciens ne peuvent rendre raison de la direction, c'est pourquoi ils disent qu'elle est une no-

(1) Toutes les fois que nous disons cause première, ce n'est que pour nous conformer au langage usuel.

tion simple dont le sentiment est en nous, notion qu'il est aussi inutile qu'impossible de décomposer, cela veut dire, en d'autres termes, que nous la voyons, que nous en parlons, que nous agissons comme si nous la comprenions, et que, par cela même, nous devons la tenir pour évidente.

Or la direction ne peut se définir que par la contradiction, c'est-à-dire à l'aide d'un troisième point dans l'espace, et c'est positivement ce point qui est nécessaire pour définir la liberté; car il n'est pas vrai qu'on soit libre parce qu'on n'éprouve pas de résistance, mais on n'est libre, au contraire, que parce qu'on peut en éprouver. Cependant, ce n'est point en cela que peut consister la liberté absolue. Ce n'est pas par la même raison dans l'absence de l'obstacle; et c'est ce que n'ont pas compris une portion de ceux qui ont agité cette redoutable question, tandis que les autres ne s'en sont pas assez rendu compte. Ceux-ci, par exemple, pour avoir voulu se conformer au principe de contradiction, ont fait choisir la divinité, et pour remédier à l'écueil d'impuissance ou de mauvais vouloir, ils ont inventé la prescience, les causes occasionnelles et l'harmonie préétablie; aussi se sont-ils perdus dans les ténèbres. Tandis que pour éviter l'anthropomorphisme, les autres ont fait la cause première impassible et aveugle en niant la contradiction. Voilà où en est, au fond, toute la question, et elle y est depuis le commencement du monde sans avoir fait un pas. Ainsi, pour connaître l'essence de la liberté, il faut attendre que les géomètres nous fassent connaître celle de la direction, et par suite celle du point. Mais

on ne peut définir la direction que par la situation, et c'est là tomber dans un cercle vicieux, puisqu'au fond ces deux notions n'en font qu'une et s'unissent nécessairement dans le triangle, et que le triangle une fois formé, on expliquera bien la situation d'un angle ou d'un point par rapport aux deux autres, et la direction des lignes qui le comprennent par leur point d'union; mais pouvant faire de même pour chacun des angles, en s'expliquant mutuellement, ils n'expliquent rien, car cela veut dire que ces angles font partie d'un tout qui aurait lui-même besoin d'un autre tout pour être expliqué. C'est ainsi que la liberté humaine peut être prouvée au moyen de la liberté absolue, mais que, ne trouvant plus de preuve pour celle-ci, on peut en conclure que l'autre n'existe pas, ou est également improuvable, car ce qu'on dit du principe il faut le dire des conséquences. Cependant, d'un autre côté, on peut objecter qu'ayant le sentiment de cette dernière, et cette dernière étant la conséquence de la première, la première existe; et en effet, nous avons le sentiment intime et profond de la liberté divine.

Mais par tous les bouts possibles c'est toujours pour l'intelligence le mystère de la trinité. Vouloir l'approfondir c'est donc vouloir s'exposer à parler contre le sens commun, et nier les communs fondements de la science et de la foi; car la science et la foi, pour ne pas s'expliquer mutuellement, se touchent plus qu'on ne pense.

Il faut distinguer dans la signification du mot liberté: le commandement, le choix, et le pouvoir d'agir. Car si personne ne m'ordonne rien, ou ne peut rien

m'ordonner, j'aurai bien le pouvoir d'agir, mais je n'aurai aucune idée de la liberté, car je n'éprouverai aucune contrariété dans mes volontés. On appelle donc en général liberté, toute manifestation volontaire de la puissance. Pour être libre il faut, avant tout, avoir la puissance de vouloir; pour être puissant, il faut agir, et pour agir il faut être nécessité. En d'autres termes, il faut qu'une raison quelconque vienne motiver l'action, et chez l'homme cette raison consiste dans les besoins d'une nature finie. Tel est l'objet, tels sont les moyens et la fin de sa volonté. Ainsi, pour lui, toute manifestation volontaire annonce une action ordonnée et accomplie, un maître et un serviteur, et la liberté, par le seul acte de la volonté, produit son contraire. De sorte que Dieu lui-même ne pouvant vouloir sans vouloir l'obéissance, veut la sujétion illimitée de ses créatures; car cette liberté qu'il a accordée aux hommes est un effet de sa volonté, et c'est dans ce sens seulement qu'on peut dire qu'il est impossible de lui désobéir sans qu'il l'ait permis. Mais parce qu'il a accordé aux hommes le pouvoir de faillir, cela ne veut pas dire qu'il ait voulu que le péché ou le mal soit sa fin, c'est tout le contraire, comme on le démontrera tout à l'heure.

Il n'y a que Dieu à la volonté duquel on ne puisse donner aucune limite. Dieu peut tout ce qu'il veut, parce qu'il n'y a rien au-dessus de lui; il est infiniment libre, parce que, naturellement, il n'est compris par rien[1]; mais cette infinie liberté est pour

(1) Première partie, chap. V.

nous quelque chose d'incompréhensible comme le néant. En effet, le néant est la privation de la pensée, l'absolu est l'abîme de la pensée, ce qui donne au non-être absolu et à l'être absolu un grand air de cousinage ; car ils sont pour nous l'un et l'autre, le commencement et la fin de la science, ou sa négation. Nous n'arrivons jusqu'à eux que par induction, sans les surprendre et les pénétrer ; il faut recourir au mystérieux triangle, et alors imaginer des lois en vertu desquelles Dieu existe. Mais n'est-ce pas reculer la difficulté? Toutes les belles choses qu'on a dites sur la nécessité et la sagesse de ces lois peuvent être vraies, mais tout cela n'est que vapeur.

Dieu ne peut pas ne pas vouloir absolument. Ainsi, Dieu n'a pu vouloir sans vouloir l'exécution absolue de ses volontés ou la sujétion absolue des êtres, ce qui est le contraire de la liberté. Mais c'est ici justement que la liberté est accessible à notre entendement. En effet, les créatures sont assujetties au temps, au mode, à l'ordre, c'est-à-dire qu'elles sont limitées dans la durée de leur existence, dans leur manière d'exister et dans leur lieu; mais cet assujettissement qui, chez les autres animaux ne regarde que l'existence physique, embrasse chez l'homme les résultats de sa haute intelligence, et en lui inspirant de choisir ce que cet assujettissement a de moins dur et de moins immédiat, rend possible sa liberté, jusque-là, cependant, que ses efforts ont été, en général, voulus et prévus par Dieu. Et il ne faut pas perdre de vue que toutes les qualités et attributs des êtres finis, ne pouvant être que finis comme eux, sont toutes conditionnelles et

relatives à des qualités contraires, puisque ces êtres ayant un commencement et une fin, sont nécessairement bornés par des quantités opposées, et qu'ainsi la liberté de l'homme n'existe qu'à la condition de sa servitude, parce que l'homme ne peut vouloir sans être déterminé par un obstacle ; assujetti par ses besoins, sa première pensée a été de se libérer ; assujetti par ses semblables, il s'est efforcé de secouer leur joug ; assujetti par ses passions, il a essayé de les dompter. En un mot, l'homme n'est libre qu'à la condition de résister à une puissance qui sans cesse l'opprime en lui-même et autour de lui. En lui-même elle constitue le devoir ou la morale, autour de lui l'industrie ou la science.

Dieu ne tient que de lui seul sa puissance, l'homme ne tient la sienne que de Dieu. Roi sur la terre, il n'est en même temps qu'une espèce de proconsul qui ne peut agir que dans la sphère de ses attributions, car il n'est que l'exécuteur d'une volonté suprême. Tout-puissant par cette volonté, il ne peut rien sans elle. Son intérêt est donc d'étudier l'étendue du pouvoir qui lui est délégué, d'en ménager les ressources et de faire une application intelligente de son droit. La connaissance des lois dont il se compose est son premier besoin et sa première tâche, sûr qu'il est, s'il les enfreint, de recevoir le prix de sa rébellion.

Ces lois sont écrites dans toute la nature et dans son propre cœur. Plus il les sent, mieux il sait les interpréter, plus il en profite. Souvent même elles rayonnent dans sa propre personne, et alors ses semblables lui défèrent une portion de leur propre pou-

voir pour assurer l'autre, car l'homme ne règne pas seulement sur les animaux par l'intelligence et par la force, mais sur lui-même et sur ses semblables. « Tous ne peuvent pas avoir en eux les moyens de connaître les dispositions existantes de leur propre nature et ceux de lui donner leur complet développement. Il en est qui, possédant une grande perspicacité, une intelligence pénétrante, une connaissance intuitive, une sagesse profonde, peuvent développer toutes les facultés de leur nature, et ils se distinguent au milieu de la foule qui les environne; alors le ciel leur a certainement donné le mandat d'être les chefs et les instituteurs des générations infinies[1]. » Et ces hommes sont d'autant plus libres qu'ils disposent de plus de moyens; car, élevés du milieu de la foule, ils commandent et n'obéissent qu'aux lois de la sagesse et non au caprice de leurs semblables, et de même que ceux-ci ont établi leur empire sur tout ce qui respire dans l'univers, de même ceux-là ont établi le leur sur tout ce qui est doué de raison. L'ambition et l'amour du pouvoir ne sont, au fond, qu'un grand amour de liberté, le désir d'un plus grand choix dans les moyens de développement; et lorsque cet amour est favorisé par des qualités acquises ou facultatives qui emportent notre estime, elle nous groupent, pour ainsi dire, autour de ceux qui les possèdent, par la sympathie et l'utilité, et leur forme un empire dont ils abusent tôt ou tard.

(1) *Commentaire sur le Ta-Hio* (de Confucius), par le docteur Tchou-Hi, traduction de G. Panthier.

L'homme ne peut raisonnablement concevoir de liberté que dans celle du choix. Ce n'est que lorsqu'il peut indéfiniment choisir qu'il se croit libre, de quelque manière d'ailleurs qu'il envisage sa liberté ; mais pour cela, il faut absolument que l'idée de liberté soit accompagnée de celle d'un obstacle quelconque, soit intérieur, soit extérieur, et, par conséquent, de l'idée d'une force égale pour surmonter l'obstacle. Par exemple, on me commande de trois choses l'une, ou de m'envoler au-dessus des nuages, ou de plonger dans le fond de la mer, ou de rester où je suis, sur la terre ferme ; ou on me commande ces trois choses, mais on remet l'exécution à ma volonté, soit pour le temps, soit pour le lieu, soit pour la manière. J'ai donc à mon choix d'aller partout où il y a de l'air, de l'eau et de la terre ferme ; c'est-à-dire partout le globe, et de parcourir l'un de ces trois éléments selon que mon caprice m'y porte ; je suis donc *libre* de faire tout cela. Ainsi, bien que ma volonté soit nécessitée par un commandement, j'use de mon libre arbitre en choisissant, si l'on veut, un voyage aérien. Mais avant l'invention des aérostats, je n'aurais pu effectuer mon projet, et, malgré ma bonne volonté, je n'aurais pas été *libre* de satisfaire à la loi faute de *pouvoir ;* je n'aurais pu pareillement plonger au fond de la mer faute d'appareil convenable ; j'aurais été réduit à rester sur la terre ferme, quoique ayant la liberté d'aller en l'air ou sous les eaux. Mais depuis je l'ai pu. J'ai donc pu suivre ma fantaisie , tout en accomplissant de véritables ordres. C'est ainsi qu'on peut être libre

dans toutes les situations de la vie, si restreinte ou si illimitée que soit d'ailleurs la permission du supérieur. Un homme en prison est libre d'en parcourir l'étroite enceinte, un homme enchaîné de remuer ses chaînes; ils ne sont pas considérés comme libres néanmoins, parce qu'ils ne sont pas maîtres de disposer d'eux-mêmes. Or, que leur manque-t-il pour être libres, sinon le pouvoir de rompre leurs fers? Mais, en supposant qu'ils les rompent, ils n'en seront pas moins retenus sur ce petit globe. Or, si l'on découvrait des moyens pour aller dans la lune, ceux qui ne pourraient pas faire ce voyage ne seraient pas libres; ils seraient retenus ici-bas comme dans une terre d'exil, en supposant que la lune soit un séjour de délices et de merveilles; ils ne seraient pas libres, parce qu'ils ne pourraient pas choisir d'habiter sur la terre ou dans la lune. On voit qu'il ne faut pas dire que la liberté consiste dans le développement des facultés, car on peut développer ses facultés dans dix hectares de terrain, et néanmoins celui qui les aurait pour prison ne serait pas libre; pourquoi le serait-il dans toute l'étendue de la terre? La liberté consiste dans le développement indéfini des facultés, c'est-à-dire dans un choix qui n'a d'autres limites qu'un pouvoir indéfini, une possibilité sans bornes, un idéal. La volonté de l'homme ne souffre aucune limite. Le choix des moyens n'en peut pas souffrir davantage, mais une latitude indéfinie dans le choix suppose un pouvoir plus ou moins grand, et le plus ou le moins n'exprime aucune valeur absolue. La définition de la liberté nous échappe ici, parce que la liberté est comme la raison, un pur

idéal dont le milieu est variable à l'infini, et qu'elle n'a son siége que dans la conscience, principe et unité des contraires.

Mais supposons que le voyage au-dessus des nuages représente l'ascension de l'homme vers la vertu, ou vers le ciel, que la promenade sous-marine ne soit autre chose que l'image du vice se plongeant dans l'abîme du mal, et que l'habitation de l'homme sur la terre ferme représente la médiocrité inoffensive, laquelle est, fort heureusement, du goût et au pouvoir du plus grand nombre. Je dirai que Dieu a voulu sans doute que l'homme lui obéît en rendant possible pour lui ces trois manières d'être, mais qu'il ne l'a pas obligé à l'une plutôt qu'à l'autre; seulement il lui a laissé le choix afin que sa curiosité, aiguisée de la sorte, il ne croupît pas dans l'oisiveté et dans une indifférence qui n'eût pas fait de l'homme ce qu'il devait être, un être intelligent; car l'intelligence est encore pour nous et pour tout être fini comme la liberté, il lui faut un obstacle à surmonter; sans obstacle il n'y a pas de victoire, il n'y a pas d'intelligence à développer.

Mais, peut-on nous opposer, il résulte de tout cela que la liberté pour l'homme consiste dans son insuffisance, et il est étrange que la liberté soit chez l'homme le fruit de son insuffisance, tandis qu'en Dieu elle est au contraire l'attribut de sa toute-puissance? Mais c'est que Dieu est l'être par excellence, l'être infini, et que l'homme, être fini, tombe dans l'infinité. Or la liberté considérée dans l'infinité revêt sans doute une infinité de formes, mais en tant que ces formes sont finies, elle

ne saurait être que finie aussi. C'est pourquoi, toutes les créatures ne sont que d'une liberté en rapport avec leur importance ou leur conformation relative. Mais si l'homme n'est pas infiniment libre, on peut dire qu'il est indéfiniment libre.

Mais revenons à notre comparaison : Dieu m'a commandé de choisir, je ne puis pas ne pas choisir, c'est-à-dire que je ne puis pas ne pas être libre; je ne suis libre que par la volonté de Dieu, et suivant son intention, mais non suivant mon choix, c'est-à-dire que mon choix est prescrit d'avance sans être pour cela déterminé. Dieu sait que je choisirai entre trois choses, mais il peut bien ignorer laquelle de ces trois choses je choisirai, et prévoir en même temps tous les possibles. Car sachant tous les choix qui sont à ma disposition et que je puis avoir l'idée de faire, et en même temps toutes les conséquences d'un quelconque de ces choix, il peut savoir ce qui m'arivera quelque choix que je fasse, sans que l'un des trois objets de mon choix soit arrêté dans sa pensée; mais Dieu n'a pas seulement voulu permettre ces trois choix, il en a voulu permettre une infinité; ce qui lui était aussi facile. L'homme peut donc éternellement choisir [1], il a donc la *liberté* de choisir entre une infinité de choses ; mais qu'est-ce que cette liberté encore? Choisir

(1) Car, que l'on dise avec Aristote, et c'est notre opinion, qu'il y a deux libertés : la liberté *spontanée* et la liberté *réfléchie ;* cela ne détruit pas le choix; bien loin de là, c'est ce qui le constitue, car il y a lutte des deux libertés. On a déjà dû le comprendre par tout ce que nous avons dit jusqu'ici, et quand nous traiterons de la liberté au point de vue moral, on en restera convaincu.

c'est balancer entre deux objets au moins de ses désirs, mais balancer dans son choix c'est être borné dans sa science comme dans son essence. Dieu peut tout, parce qu'il sait tout, c'est pourquoi il ne choisit pas, ni ne désire rien. Voilà la dernière équation du problème, celle qui fait voir clairement qu'absolument il est insoluble.

Insoluble, en tant qu'il se rapporte à la cause première, le problème de la liberté implique donc des problèmes également insolubles. Or il est le premier des problèmes. Ceux qui ont prétendu résoudre la question du bien et du mal avant celle de la liberté ont donc pris la chose à contre-sens ; et ceux qui ont tenté de prouver la liberté par des arguments en forme, n'ont rien prouvé du tout. Car ils ont toujours confondu la part de liberté qui revenait à l'homme avec la liberté absolue; ils ont fait comme un géomètre qui, prenant l'angle droit à 90°, mesure avec son aide tous les cercles et tous les angles. Cette méthode de raisonner est commode, mais malheureusement elle n'appartient qu'au géomètre qui ne peut avec l'aide de sa méthode, si rigoureuse cependant, atteindre au-delà de la surface des choses.

Comme tous les êtres ont une liberté proportionnée à leur importance, l'être le plus important de l'univers jouit d'une liberté aussi incompréhensible que son essence. De sorte que nous nous sentons libres sans pouvoir dire comment; et nous ne voyons le pourquoi que dans la nécessité de répondre de nos actes. Mais Dieu, qui n'a pas à répondre des siens, doit être libre autrement que nous, de même qu'il existe au-

trement que nous : la liberté n'est qu'un sentiment. Mais il nous reste à prouver que ce sentiment est une réalité par cela même qu'il est indéfinissable, et c'est ce que nous allons faire en prenant la règle et le compas au chapitre suivant.

CHAPITRE IV.

Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue physique.

Hobbes, dans un sens général, veut définir ainsi la liberté : Une chose, dit-il, est censée libre quand la *puissance* qu'elle a n'est point empêchée par une chose externe. Ainsi l'eau qui est retenue par une digue a la puissance de se répandre, mais elle n'en a pas la *liberté;* au lieu qu'elle n'a pas la puissance de s'élever au-dessus de la digue quoique rien ne l'empêcherait alors de se répandre. En général, pour Hobbes, la liberté est l'absence de tout obstacle; définition qui la conduit tout droit au despotisme absolu.

Mais, s'il est un fait clair, c'est que la liberté ne peut jamais s'entendre absolument sans la puissance; on bien elle peut s'entendre de toutes les positions possibles. Comme nous l'avons vu, un homme enchaîné est libre comme celui qui a toute la terre pour prison, logiquement on ne peut faire aucune différence. Un paralytique est libre aussi, quoiqu'il soit retenu au lit et perclus de ses membres, mais il n'est libre qu'en raison de sa puissance; métaphysiquement cet homme est aussi libre que ceux qui jouissent d'une bonne santé; cependant il n'appellera jamais cela liberté. Ainsi l'eau qui est retenue par une digue n'a pas

la puissance de se répandre, plus qu'un paralytique n'a la puissance de marcher. La puissance qu'elle a c'est de chercher son niveau, et elle le cherche toujours en dépit de toutes les digues du monde, et elle le trouve nécessairement; il est impossible de lui retirer cette puissance, il est impossible même de la limiter. Mais on peut la contenir, et en cela elle ne sera pas libre de se répandre là où elle se serait répandue sans la digue, parce quelle n'en aura pas la puissance. Il est évident que si elle avait cette puissance, elle se répandrait; car pour ce qui tient aux qualités essentielles des êtres, nul n'en saurait arrêter les effets. L'homme se sert de ces qualités et c'est tout ce qu'il peut faire. Mais il n'en est pas moins vrai que l'air pressé dans un ballon n'est pas libre, et qu'il n'en sort pas parce qu'il n'a pas la puissance d'en sortir; pressez l'air davantage, le ballon éclatera, parce que l'air aura acquis une puissance suffisante pour reprendre son état normal. De même l'homme n'est bien libre, physiquement, qu'en raison de sa puissance, sans que sa qualité essentielle d'être moral puisse être opprimée; par exemple, si vous emprisonnez un homme à cause de son opinion, vous lui ravissez sa liberté physique, mais non sa liberté morale; cela est aussi impossible que de ravir la liberté aux éléments; mais *il ne sera pas libre*, dans tous les cas, de proclamer son opinion, parce qu'il n'en aura pas la puissance. Mais que la majorité se rallie à lui, et il vous mettra en prison à son tour. Pour que la liberté reste dans toute son intégrité, il faut absolument qu'elle ne soit opprimée en aucune sorte, car la puissance est UNE, elle ne se

partage pas dans l'action; il faut donc que les causes puissent se livrer indéfiniment à leurs penchants, il faut qu'elles produisent leurs effets. Or, le penchant de l'eau c'est de chercher son niveau et de renverser tous les obstacles qui s'y opposent, mais ce sont les obstacles eux-mêmes qui lui font trouver ce niveau. D'où il est certain que l'eau ne peut se livrer à son penchant que par les obstacles; d'où il est certain encore que la liberté et la puissance n'apparaissent que par la contrariété, disons plus, par la contradiction. Car que l'eau soit maîtrisée par les obstacles, et qu'elle ne soit libre que par les obstacles, n'est-ce pas là une contradiction ? Nous ferons voir cette vérité dans la liberté morale comme dans la liberté politique, de même que nous l'avons fait voir dans le chapitre précédent. Nier cette contradiction, c'est nier l'ordre éternel des choses sans avoir la puissance de le changer, c'est tomber aussi dans la contradiction; c'est bien prouver la liberté, mais comme cette contradiction vient de l'ignorance des choses, elle est une erreur. Or l'erreur est dans l'exclusion des principes, quoique absolument elle fasse partie de la vérité ; le développement illimité de la puissance de l'homme le prouve de reste.

Car il est constant que l'homme jeté sur cette terre (où l'état actuel de la science et la plus petite réflexion ne permettent pas de douter qu'il ne soit venu le dernier) dût être dans une extrême *sujétion* de tous les éléments. A moins de supposer un miracle, il fut, pendant longtemps, comme une victime et une proie offerte à toutes les bêtes malfaisantes. Nu, sans armes,

exposé à l'intempérie des saisons, pressé par ses besoins, menacé de toutes parts, sa première pensée dut être de se défendre et de chercher à dompter ses ennemis. Après s'être abrité longtemps dans quelque excavation, la nécessité de s'établir partout où il pouvait trouver sa nourriture, lui fit imaginer un genre d'habitation plus convenable. D'ailleurs, des dangers incessants lui faisaient désirer l'aide de ses semblables, et il arrivait à s'assurer leur secours par la facilité de construire avec eux, et dans un même lieu, un nombre de cabanes suffisant. Ce contact obligé et la sécurité qu'il en retirait développa bientôt ses idées, et en étendit le cercle de plus en plus. Désormais, moins en butte aux attaques de ses ennemis, il put vaquer à ses besoins avec plus de *liberté;* il se vêtit, perfectionna l'art de construire et en étudia les premiers principes. Car bientôt *moins dépendant*, même de ses besoins, par la grande facilité d'y pourvoir, il put se livrer à des recherches d'une utilité moins pressante. La nécessité de se diriger la nuit dans de vastes solitudes, lui fit étudier le cours des astres, et lorsque la surabondance de population eut attiré son attention vers la terre, et que la propriété foncière eut pris naissance, le progrès des arts ayant fait rechercher ceux qui y excellaient, les occupations se partagèrent naturellement. Les uns firent des découvertes pour le perfectionnement des arts et de l'agriculture, d'autres les mirent en pratique, et alors l'homme put s'élever au plus haut point de *liberté* dans ses rapports avec les êtres environnants. Non content de s'être rendu le maître de tout ce qui est vivant sur la terre, il envia encore

à chacun des animaux les dons que la nature lui avait départis. Non-seulement il se les assujettit ou les tua pour en faire sa nourriture, non-seulement il sut les atteindre soit dans le fond des eaux, soit dans les plus hautes régions de l'air; mais convoitant les moyens que la nature leur avait donnés pour se mouvoir, chacun dans son élément, il a tenté, et il n'est pas encore d'efforts qu'il ne fasse pour parvenir à ce but. De bonne heure il a traversé les mers et défié les efforts de la tempête, l'obscurité profonde des nuits. Qui peut douter qu'un jour, imitant la structure des poissons, il ne s'enferme dans ses abîmes pour explorer ce monde encore inconnu? Qui doute qu'un jour, prenant son essor, il ne défie le vol rapide de l'oiseau? Déjà n'a-t-il pas, en s'aidant du feu et de l'eau réunis, surpassé tout ce qu'il y a quelques années seulement, son imagination n'eût pas osé concevoir? Pourquoi donc un jour, laissant dédaigneusement ce petit globe sur lequel il est emprisonné, n'irait-il pas admirer les œuvres du Tout-Puissant, et visiter d'autres merveilles?

Nous exagérons à dessein la possibilité des progrès de cette nature, mais cette exagération, si c'en est une, est propre à faire sentir jusqu'à quel point l'homme peut s'affranchir du joug que dut originellement lui imposer la nature, ou plutôt que ce point n'existe pas ou existe à l'infini; car, où ne peuvent le mener les puissants moyens que ses recherches ou le hasard ont mis entre ses mains, où ne peuvent le mener ceux qu'il ne peut manquer de découvrir encore? Est-il quelqu'un si savant qu'il puisse répondre à cette question? Dieu seul le sait et le peut savoir, lui qui voit

d'un seul regard les intelligences qu'il a créées dans l'infini de l'espace et du temps, lui qui connaît cette multitude infinie d'inventions auxquelles se livrent, sur des planètes qui précèdent de quelques milliers d'années l'existence de la nôtre, des génies dont il y a sans doute d'infiniment supérieurs à nous, car il faut supposer que ce que Dieu a pu faire de beau et de grand, il l'a fait, attendu qu'il serait bien singulier que notre faible imagination pût aller au-delà de sa toute-puissance.

Or, n'est-il pas clair, ici, que l'obstacle qui asservit l'homme lui fait perdre en même temps l'idée de sa liberté, et qu'il n'est libre qu'autant qu'il a des obstacles à vaincre, et qu'il faut que les obstacles soient infinis pour que l'homme soit physiquement libre? Nous allons essayer de montrer comment ce phénomène se reproduit exactement dans la liberté morale.

CHAPITRE V.

Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue moral.

Le mouvement, dans toute la nature, n'est qu'une réaction continuelle, il est nécessaire. Mais il n'en faut pas conclure que cette nécessité va contre la liberté de l'homme, car cette nécessité est la condition même de l'existence; tandis que la liberté des penchants, sans réaction ni lutte, ne donne aucunement l'idée du libre arbitre; c'est la liberté d'être esclave sans la liberté d'être libre; ce n'est pas la liberté, mais son contraire. Car si l'on dit liberté des penchants, il faut dire esclavage de la raison; si l'on dit liberté de la raison, il faut entendre esclavage des penchants; mais si l'on dit liberté de la raison et liberté des penchants, il faut conclure d'un combat de la raison contre les penchants, et de quelque côté que soit le triomphe, proclamer la liberté morale et la dignité humaine. C'est là qu'est seulement la liberté; car la liberté absolue des penchants avec l'esclavage de la raison n'est autre chose que la fatalité mécanique dont les bêtes ne nous offrent même pas d'exemple; la liberté absolue de la raison avec l'esclavage des penchants n'est que le règne absolu du calcul et de la science, c'est encore la même fatalité mécanique. Ainsi, d'un côté comme de l'autre,

on tombe dans la même absurdité. Il y a des gens qui n'ont pas craint le cumul; ils n'ont pas craint de calculer les passions, c'est-à-dire de rendre les passions esclaves des chiffres, et, d'un autre côté, ils ont voulu rendre les passions indépendantes de la raison, de la direction de la prudence et de la sagesse individuelles: le fond de leur système n'est qu'une méprise des plus formelles et des plus grossières.

L'homme n'est pas tout intelligence ou tout raison, mais il est raisonnable, ce qui a un sens bien opposé; car les hommes qui ne sont qu'intelligents sont plus raisonneurs qu'ils ne sont raisonnables; ce n'est que par un abus du mot raison qu'ils la mettent de leur côté et qu'on la leur accorde, mais bien que la raison vive d'abus, elle a son idéal dans un milieu qui ne connaît pas d'abus, la raison est un juste équilibre des passions et de l'intelligence. Lorsque cet équilibre est rompu, la raison s'égare, le règne exclusif de l'intelligence, d'ailleurs, comme celui des passions, donne quelque chose de dur et d'impitoyable qui n'est rien moins que la justice et l'équité; l'homme porté au calcul compte toujours avec lui-même et avec les autres, il emploie toujours les meilleures raisons pour se déterminer selon son plus grand profit, il est esclave de la logique. Mais l'égoïste passionné, à l'encontre de l'égoïste intelligent, ne compte jamais avec personne ni avec lui-même; il cherche à satisfaire tous ses penchants à mesure qu'ils se présentent, et il n'a jamais rien pour les autres, n'ayant jamais assez pour lui. C'est moins la bonne volonté qui lui manque que les moyens. Mais, comme l'égoïste intelligent, il devient dur, non

par calcul, mais par besoin; car, s'il s'apitoie, sa pitié est impuissante, ayant toujours des passions qui, comme un chancre hideux, le rongent continuellement et menacent à la fois sa tranquillité, son indépendance et son avenir. Ces deux hommes, pris individuellement, ne sont ni réellement raisonnables, ni réellement libres, ils sont dépourvus de sens commun; ils agissent contre leur intérêt véritable; car leur caractère une fois connu, on les repousse à leur tour. Ils n'affirment la liberté humaine qu'en ce que, représentant les contraires de la raison, ils supposent un moyen terme qui fait qu'on peut être ce qu'ils sont du plus au moins; mais l'homme véritablement raisonnable, c'est-à-dire véritablement bon, véritablement libre, autrement dit l'homme vertueux, est celui qui raisonne mieux qu'un extatique ou un misérable débauché, sans raisonner aussi bien en tout qu'un théorème de géométrie. Il ne raisonnera donc pas parfaitement en apparence, mais il agira toujours bien; il se contredira quelquefois dans ses discours, et même aussi dans sa conduite; mais les résultats, comme les intentions, seront bons. Il n'y a que ceux qui, raisonnant comme des théorèmes, se contredisent néanmoins, qui soient méchants; il n'y a que ceux qui, n'opérant que sur la lettre, en font un instrument d'hypocrisie, qui fassent le mal, car ils savent colorer les plus mauvaises actions pour en tirer le meilleur profit.

Tout ne consiste pas pour l'homme en une vérité à démontrer, ou bien en une confiance aveugle. Que l'intelligence et la passion se limitent et se combattent, c'est une imperfection si l'on veut, mais

comme toute imperfection suppose une perfection, celle-ci doit avoir la sienne dans l'idéal de la raison, seul garant de la liberté humaine contre les excès des logiciens et des visionnaires, contre le despotisme sous quelque face qu'il se montre, seul en rapport avec les besoins de l'homme et avec sa conformation, car seul il constitue la liberté du choix, et l'étend à une multitude innombrable et indéfinie d'objets, de causes et de volitions.

Mais la liberté de l'homme étant déterminée par son mode d'existence, il ne peut vouloir qu'en tant qu'homme, et tout ce qu'il veut, s'il a l'esprit sain, ne peut être que dans la ligne des possibles qu'il lui est donné de parcourir, et qui, partant comme d'un centre, se prolonge à l'infini; il est libre, c'est-à-dire dans la mesure de ses facultés; car, organisé suivant les exigences de sa destinée, il ne peut rien de ce qui contrarierait les vues de la Providence. Ainsi il n'est pas libre de ne pas satisfaire ses besoins, et cela tient à ce qu'il est homme et non Dieu, il n'est pas même libre de ne pas chercher à les satisfaire de la manière la plus convenable, et cela tient à ce qu'étant homme, il ne peut vivre comme les ours ou les chakals. Mais de toutes les manières entre lesquelles il peut choisir, il en est qui sollicitent ses passions tout en choquant sa raison; et, dans cette circonstance, il y a combat, incertitude.

Ce combat, cette incertitude peuvent se rapporter séparément ou indistinctement à la science et à la foi, à l'intelligence et au sentiment. S'il se rapporte à l'intelligence, il est de conservation personnelle; s'il

se rapporte au devoir, à la foi ou au sentiment, ce qui ne fait qu'un, il regarde autrui. Dans ce dernier cas, c'est l'abnégation proprement dite; mais, dans le premier, il y a sinon, comme ici, renoncement à soi-même, puisque c'est de soi qu'il s'agit, mais combat, lutte des passions contre la raison; lutte qui relève le triomphe de la science ou celui du devoir, la haute prudence de l'homme ou la beauté et la grandeur de son âme.

Par exemple, si, harassé de fatigue et de privation, il a pendant longtemps supporté la faim et la soif, si une longue attente a aiguisé toutes les pointes de son imagination pour lui faire encore mieux sentir la force de ses désirs, si, tout à coup, des mets abondants, une boisson délicieuse et rafraîchissante se présentent à ses regards, il peut de deux choses l'une, ou user sans mesure de tous ces biens et sur-le-champ, ou bien surmonter l'exigence impérieuse de ses besoins dans la crainte qu'en y cédant trop promptement, loin d'atteindre le but qu'il se propose, qui est de se conserver, une mort certaine ne soit le prix de son imprudente précipitation. Voilà qui est laissé tout-à-fait à la décision de son libre arbitre, voilà un acte qui est fréquent chez l'homme, et dont les bêtes ne sont pas capables; car il annonce une science acquise et traditionnelle; voilà un acte d'intelligence et d'une grande portée morale. On lui dispute ce qui en fait toute la valeur, on ne veut pas que ce soit un acte de liberté, et cependant, le philosophe qui ne le veut pas, s'il m'arrivait devant lui de retenir un chien affamé devant un bon morceau, s'empresserait de me

dire de le laisser *libre* de satisfaire son appétit ; ce ne serait là qu'une liberté purement physique comme l'obstacle, à la vérité ; mais, chez l'homme, l'obstacle n'est pas un obstacle physique, mais un obstacle moral, obstacle que s'oppose la volonté à elle-même ; c'est donc un acte de liberté : car il est ridicule de prétendre que ce soit une passion (la crainte de la mort) qui l'emporte sur une autre, puisque ce n'est rien dire, sinon que la volonté l'emporte sur la volonté. Et il est plus ridicule de dire que nous ne soyions pas libres, parce que nous obéissons à l'empire de nos besoins, la liberté humaine ne consiste que dans le choix, et tout choix intelligent est un acte d'intelligence et de moralité. Lorsque Alexandre, dans les déserts de l'Arabie-Pétrée, en proie à une soif dévorante, éloigna de lui le casque plein d'eau qu'on lui présentait, parce qu'il ne pouvait le partager avec tous ses soldats, il se montra à la hauteur de sa prodigieuse fortune, il se montra plus grand qu'à Arbelles et à Chéronée, en vain dirait-on que l'ambition était plus forte que la soif ; il y avait combat. On ne peut nier que, si une femme, étroitement gardée entre les murs d'un sérail, ne commet pas d'adultère, le mérite n'est pas grand puisqu'elle n'a pas été libre d'en commettre, au lieu que si elle demeure chaste et fidèle à son mari, au milieu de toutes les séductions dont son existence est semée parmi nous, c'est un acte méritoire, parce que c'est un acte de liberté. De plus, on sera peu disposé à plaindre le mari qui enferme sa femme, et on plaindra le confiant époux, tant la liberté est quelque chose de réel, que quiconque l'usurpe commet un acte d'op-

pression, et que tel philosophe qui la nie, sait bien, à l'occasion, en sentir le prix.

Car ce n'est pas, encore une fois, de suivre seulement les conseils de la raison, ni ceux des passions, qui fait la liberté, mais la lutte de la raison et des passions, l'indécision, les perplexités où elle jette celui chez qui elle se passe. Et c'est une chose si généralement admirée parmi les hommes, qu'on n'a aucun sujet de s'étonner que certains aient, par des motifs respectables, poussé ce genre de perfection à un point qui paraît prodigieux. Toutes les macérations des cénobites, les horribles postures des faquirs, et, surtout, les idées sur la continence, n'ont pas une autre origine ni un autre but que celui de rendre l'homme indépendant de lui-même; genre de perfection qu'il est difficile d'atteindre, mais auquel il est bon que quelques-uns se croient appelés. Ce n'est que par des exemples bien caractérisés qu'on entraîne les hommes. Les plus grands saints n'ont jamais rien craint autant que l'idée qu'ils étaient parvenus à la perfection, et c'est, de toutes les mauvaises pensées qui leur sont venues à l'esprit, celles qu'ils ont pleuré le plus amèrement. La foule ne suivra jamais ces exemples, mais elle en a besoin. Pour encourager les hommes, il faut un idéal dans tous les genres, c'est-à-dire un point qu'il soit impossible d'atteindre; autrement, toute discipline se relâche, tout tombe en décadence. Dès qu'on croit avoir assez fait de bien, ou assez bien fait, on n'est pas loin de la lassitude et du découragement. L'amour qui ne croît plus ne tarde pas à décliner, et à être remplacé par le dégoût et la satiété. Ce n'est

donc que dans un progrès continuel, c'est-à-dire dans de continuels combats contre soi-même, qu'on peut trouver quelque satisfaction durable. D'ailleurs jusqu'aux fautes passagères et d'origine sensuelle, pour quiconque a les mœurs habituellement pures, sont accompagnés de plus de voluptés que pour ceux qui, lâchant la digue à leurs passions, sont plongés dans un bourbier perpétuel. L'usage trop fréquent des plaisirs est quelque chose de pire que leur privation.

Sans lutte, sans indécision dans la victoire, il n'y a pas de liberté, et sans obstacle dans le monde extérieur la lutte est inutile. Le mal moral et le mal physique dérivent mutuellement l'un de l'autre; car pour surmonter les périls il faut du courage et une grande force d'âme. La coulpe ne vient que de l'absence de ces deux qualités, et le mal physique c'est notre impuissance à tout prévoir et à tout détourner. Le désastre de la Guadeloupe est un mal physique; c'est l'action physique du globe qui a brûlé les uns, broyé les autres; mais c'est aussi cette action physique qui a privé, les uns d'un père, d'une mère, les autres d'un frère, d'une sœur, celui-ci de ses biens, celui-là de ses espérances, voilà le mal moral. Et croirait-on que cette mort est un pur changement d'habitation, que cela ne redonne pas l'ami ou la maîtresse perdue. La conviction, si ferme qu'elle soit, qu'ils sont au ciel, ne nous a jamais apporté d'autre consolation que celle de les retrouver un jour. Tout au plus a-t-elle engourdi notre douleur, jamais elle ne nous rendit heureux, toujours elle apportera un vide affreux à combler. Ah! si le sentiment de notre détresse pouvait au

moins éloigner des doutes impies, peut-être jouirions-nous par le souvenir de nos affections, et portés vers le port éternel sur les tristes débris de notre bonheur, entreverrions-nous dans un monde à venir le commencement d'une félicité nouvelle; mais frappés par une puissance inconnue, nous cherchons en vain ce qui peut avoir provoqué son courroux. Tout, jusqu'à la prospérité sans nuage des victimes épargnées, aigrit nos maux, et la secrète pensée d'une grande injustice peut faire chavirer notre dernière planche de salut! Là est le mystère, tout est là; c'est là qu'il faut croire ou blasphémer, et qu'il ne s'agit ni de chiffres ni de raisonnement, mais d'une résignation sainte ou d'une révolte impuissante; c'est là enfin qu'il apparaît clairement que la religion a été donnée aux hommes afin de leur tenir lieu de cette vérité qu'il est de leur nature de toujours chercher, et afin que si la raison venait à les égarer, ils soient ramenés à la justice par les lumières de la foi. Car la foi ne raisonne pas; au contraire, où ne peut nous conduire l'esprit de système?

CHAPITRE VI.

Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue politique.

L'instinct des animaux est ce qui les condamne à l'immobilité. Ils savent trop en naissant pour apprendre quelque chose, et lorsque nous admirons leurs travaux ou leurs actions, ce n'est pas à eux que se rapporte notre admiration, mais à celui qui a fait, en les créant, éclater sa sagesse et sa puissance dans la variété de ses productions. En effet, toutes ces savantes combinaisons que nous admirons dans les abeilles, par exemple, ne resemblent en rien à ce que nous sentons en nous d'intelligent et de libre, car ces animaux faisant tout ce qu'ils veulent faire, et ne voulant que ce qu'ils font, n'ont point d'idéal, ils sont parfaits, et partant, ils ne sont pas libres; car la liberté ne va pas avec la perfection sans la toute-puissance. Mais nous sommes dans l'étonnement que Dieu ait pu faire, par d'aussi petits animaux, ce qui, chez l'homme, est la marque d'une haute moralité ou de profondes études, et en eux, au contraire, celle d'un instinct aveugle.

Cependant les abeilles vivent en république, elles possèdent la forme de gouvernement en apparence la plus appropriée au développement moral. Il en est de même du cheval et de l'éléphant : tant qu'ils con-

servent l'indépendance de l'état sauvage, leur instinct, leurs mœurs ne sont pas moins dignes d'admiration ; mais les ruses qu'ils emploient afin de pourvoir à leur sûreté, ils les emploient depuis le commencement du monde, et ils seraient absolument incapables d'acquérir des connaissances par eux-mêmes, si l'homme n'était intéressé à les instruire. Mais enfin ils sont susceptibles de développement, qualité dont les abeilles, les fourmis et les castors sont absolument dépourvus. Aussi avec plus d'intelligence la forme de leur gouvernement est-elle infiniment moins compliquée et moins savante, comme si la nature avait prévu pour eux une autre destinée. Libres, le cercle de leurs idées a les bornes de l'instinct, sous le despotisme de l'homme il s'agrandit au point qu'ils deviennent capables d'une certaine responsabilité morale. On peut en dire autant du chien qui n'est guère qu'un loup dans les bois. L'essence de la liberté n'est donc pas tant dans l'absence de toute supériorité réelle, que dans la connaissance. Car c'est le degré de connaissance qui détermine celui de la responsabilité morale. On ne s'avisera jamais de punir une abeille et on punira un cheval ou un chien ; mais, malgré tout, on ne saurait dire que ces animaux soient libres par eux-mêmes, car ils ne tiennent leur développement moral que de l'homme seul, et pour eux, la conscience du bien et du mal se réduit à l'obéissance. Il n'est donné qu'à l'homme de s'instruire par la tradition, aussi n'y a-t-il aucune forme de gouvernement qui lui soit propre, car l'expérience, en reculant continuellement l'horizon de ses idées, lui inspire le désir d'amélio-

rer son sort; il cherche le bien dans le mieux, et le bien lui échappe sans cesse. Seul il reste isolé au milieu de la création avec son cortége de misère et d'imperfection, mais aussi avec sa grandeur et sa liberté.

C'est au gouvernement qu'aboutissent tous les progrès de l'esprit humain. Car, supposons que les hommes soient parfaitement gouvernés, nous devons supposer, en même temps, l'accord de tous les intérêts et la satisfaction de tous les désirs; car, dès que les hommes sont heureux, ils ne doivent plus endurer de privations, autrement ils sont plus ou moins heureux, ils peuvent être dits ou crus misérables. Ils sont donc heureux, et les différents peuples qui habitent la surface de la terre, et qui sont séparés par des barrières naturelles, telles que des rivières, des lacs, des montagnes, des mers, des forêts, qui habitent des climats divers et opposés, qui diffèrent de conformation, de mœurs, de langage, de religion, sont d'accord entre eux sur la manière dont il importe de se gouverner; ces peuples, par conséquent, vivent tous, à l'égard les uns des autres, dans une paix profonde, non-seulement tous ces peuples, mais tous les individus qui les composent, car une confédération de peuples ou une confédération d'hommes, cela ne diffère pas en principe. Ils vivent en paix, c'est-à-dire qu'ils sont tous également satisfaits de leur sort jusque dans les plus petits détails, car quelles sortes de relations ne comprend pas la science de gouverner? Tout rentre dans ses immenses attributions, et elle se rattache aux plus mystérieuses profondeurs que l'intelligence puisse atteindre. D'après notre hypothèse, la science et l'industrie

seraient dans un état de perfection qu'il nous est impossible d'imaginer présentement, puisqu'avec la science parfaite du gouvernement toutes les conceptions de l'esprit humain devraient être également parfaites. Car on ne peut nier que les sciences et l'industrie n'aient une immense influence sur la destinée sociale, et que supposer la société arrivée à son dernier terme de développement, c'est supposer, en même temps, que tout ce qui concourt à son *amélioration* et à son *embellissement* ne saurait être plus parfait. Car ne voyons-nous pas que la poudre, l'imprimerie, la vapeur, la boussole, sans compter une foule de découvertes tout aussi dignes d'intérêt, mais dont l'importance est secondaire, eu égard à l'immense portée des premières, ne voyons-nous pas que toutes ces découvertes ont opéré d'étonnantes révolutions dans les mœurs et la législation? Ne voyons-nous pas qu'elles ont changé la face du monde? Comment ne pas conjecturer que, dans la suite des siècles, des découvertes encore bien plus importantes viendront opérer de plus grands changements, que la politique suivra le progrès de ces découvertes, et que les formes nouvelles que ce progrès amènera infailliblement ne peuvent être prévues par une forme unique et fatale?

La variété dans les formes politiques d'une part, l immobilité d'une autre, sont ce qui distingue l'homme des brutes. Ce n'est que par l'incertitude que l'homme est perfectible, par des tâtonnements dans la manière de se gouverner. Il n'est libre qu'à cette condition. Il n'a pas pour lui l'instinct, il n'a pas dans une autre espèce de supérieur immédiat qui lie sa volonté à une

destinée étrangère, et, à moins que d'avoir un sort inférieur à celui de son chien, il ne devait pas être obligé, par une loi fatale, à vivre d'une certaine manière déterminée, par nous ne savons quelle magie des nombres, quelles qualités occultes qui en feraient le rouage d'une machine.

Le vague de l'opinion et du gouvernement est, pour lui, ce qui constitue la liberté, et ce vague est aussi ce qui l'assujettit à son semblable. L'homme est libre par sa raison, mais il n'est pas toujours libre, et il ne l'est jamais absolument dans ses relations politiques, puisque ces relations sont essentiellement variables, précisément à cause de la liberté, c'est-à-dire qu'elles l'assujettissent plus ou moins selon la forme des institutions. La servitude politique milite en faveur de la liberté morale. Il est donc nécessaire d'établir ici que, si l'homme est né libre, c'est comme être raisonnable; toute autre manière d'entendre cette liberté native est arbitraire et gratuite. L'homme est né libre encore, en ce qu'il est, par son intelligence, au-dessus des animaux les plus intelligents, parce qu'il règne sur tous, parce que, pris en son genre, il n'est soumis qu'à sa volonté; l'homme est gouverné par l'homme; mais cette volonté, il y a bien des manières de l'entendre. La nature des éléments dont elle se compose est si variée, que la sujétion de l'homme devient souvent plus dure que celle des animaux dont il sait dompter le naturel pour les associer à ses travaux; mais, encore une fois, cette sujétion n'a rien de définitif comme celle des abeilles à la ruche, ou du chien à son maître; elle atteste la liberté en ce qu'elle est suscep-

tible de plus ou de moins, la liberté politique n'est que moins de servitude, la servitude moins de liberté. La grande erreur de Hobbes est d'avoir voulu formuler l'idéal de la servitude politique ; celle de Jean-Jacques l'idéal de la liberté politique, ce qui est tout aussi impossible que de formuler celui de la liberté ou de la servitude morale. C'est en vain qu'ils se sont efforcés de distinguer entre liberté politique et liberté morale, rien ne se sépare impunément ici, tout s'enchaîne, tout se tient, tout se confond dans les nuances les plus imperceptibles et les plus délicates. Une erreur en philosophie ne manque jamais de se traduire en politique par de déplorables conséquences ; c'est le lieu d'enfermer les opinions excentriques en matière politique dans l'éternel dilemme.

D'une part, on dit : La société est volontaire, car tous les hommes sont libres, et comme la liberté suppose le choix, toute association se forme en vertu d'un contrat, donc toute société a pour base un contrat.

D'autre part, on dit : La société a pour but de rendre l'homme heureux et non libre, donc l'homme ne peut être heureux qu'en société ; mais l'association des intérêts repousse le morcellement, donc il n'y a pas de contrat. Examinons :

S'il existe un contrat dans la nature des choses, ce contrat doit être *légal* ou *antérieur* à la loi, ou la *loi* elle-même.

Or, toute loi dérive d'une nécessité qui la provoque ; la loi ne peut donc être que cette nécessité elle-même. Mais qui parle de contracter, parle de choisir, et l'on ne choisit ni l'on ne pactise avec la

nécessité. De sorte que la faculté de contracter ne peut être qu'une loi nécessaire si elle existe. Existe-t-elle?

Il est évident que la promiscuité des sexes est une loi nécessaire qui n'admet pas de contrat ni de choix dans l'observation de ses commandements, en tant qu'il s'agit de l'économie générale des choses, ni même en tant qu'elle s'adresse à l'individu. Le désir de propager son espèce est dans la volonté de tous les animaux, et de chacun d'eux en particulier. Mais dès que deux volontés sont en présence, il y a choix et consentement mutuel; il y a une raison pour s'adresser à celui-ci plutôt qu'à celui-là. Quelle que soit cette raison, il y a un contrat tacite, la formule et l'écriture ne signifient rien, car dès qu'il y a consentement, il peut y avoir dissentiment. On voit que la faculté de contracter est nécessaire, et que le contrat est libre et ne saurait être que libre, enfin qu'il est nécessairement libre, et c'est la concurrence qui cause cette liberté. Donc la concurrence n'est que l'expression même de la liberté.

Ce que nous disons de la promiscuité des sexes, on peut le dire de tout, à plus forte raison, car la propriété de son propre corps est la première des propriétés, celle qui assure toutes les espèces de libertés possibles. De là on peut et on doit inférer qu'il y aura toujours une éternelle scission dans les opinions et les intérêts des hommes, et que cette scission étant antérieure au contrat, en fait généralement une obligation, et individuellement une occasion de choix et un motif de guerre.

Mais ici nous ne triomphons que d'un sophisme contemporain. Il nous reste encore à repousser celui du dernier siècle, qui admettait le contrat comme base des sociétés politiques, car l'erreur, pour être bien différente, n'en est pas moins grave.

La faculté de contracter suppose un pouvoir quelconque, car faculté ne veut pas dire autre chose ; elle suppose l'égalité des contractants au physique comme au moral. Si, dans l'exemple précité, l'égalité physique n'existe pas, la volonté générale pour obvier aux grands inconvénients qui naîtraient de cette disproportion est intéressée à l'y mettre, elle modère tout ; d'ailleurs la violence, en pareil cas, toutes les fois même qu'elle est efficace, fait toujours une triste conquête dont peu se soucient. Mais dans les intérêts politiques, l'égalité est nécessaire, et cette égalité n'existe pas toujours, elle n'existe même presque jamais entre les pouvoirs, nous voulons dire entre ceux que partagent des opinions différentes, et comme le contrat n'a de valeur, est-il dit dans les livres les plus démocratiques, qu'autant que les parties sont intéressées à en observer les clauses, il arrive que celui qui se sent le plus fort ne veut plus reconnaître ses engagements, parce qu'en effet, il n'est plus intéressé à les maintenir. Le contrat ne peut donc suivre que les formes politiques, il n'en est vraiment que le serviteur ; mais civilement il a toute la consistance de l'établissement politique. De sorte que, pour qu'un contrat civil soit violé, il faut qu'un gouvernement soit sans force et que l'anarchie règne dans l'État. Ainsi, le respect des conventions signifie la force du pouvoir, mais n'est

pas ce pouvoir même. Ici le contrat est *légal*, il est postérieur à la loi, c'est l'association *réfléchie* des intérêts, c'est le droit ou l'équité. Mais dans les choses il n'y a pas que cette association, il y a encore l'association spontanée, l'unité *centrale*, qui contrebalance dans ses effets l'unité de *fraction*, c'est toujours le duel éternel. La liberté subsiste entre ces deux extrêmes de la pensée ; car si l'association spontanée, soit par la science, soit par la foi, soit par la force matérielle, l'emportait pour toujours, où serait la liberté? Si l'unité de fraction revendiquait ses *droits*, au point que dans la société il n'existât plus que des individus qui voulussent tout rétablir à leur manière, où serait-elle encore? La vraie liberté politique consiste donc dans un idéal milieu de la raison que les hommes doivent s'efforcer d'atteindre par la sagesse, par la prudence et par les sacrifices. C'est de cet idéal dont nous allons maintenant nous occuper, car il nous reste à légitimer le sacrifice.

CHAPITRE VII.

Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue des idées de perfection et d'imperfection.

Les animaux n'ont pas d'idéal, parce qu'ils sont parfaits, parce qu'ils sont tout ce qu'ils peuvent être, qu'ils n'ont nulle idée de leur commencement ni de leur fin, qu'ils ne conçoivent pas d'autre manière d'exister, et que l'immobilité est leur caractère distinctif lorsqu'ils sont livrés à eux-mêmes. A la puissance et à la liberté près, tous ces caractères sont ceux que l'on attribue à la divinité, parce qu'ils ont les caractères distinctifs de la perfection, de la pensée immuable et absolue, la même partout et en toutes choses, la même pour l'homme ; car l'homme est parfait aussi et d'une perfection absolue à laquelle il ne peut soustraire aucune de ses actions. L'homme n'est, en effet, que ce que Dieu l'a fait, et il ne fait que ce que Dieu a rendu possible; seulement il a un idéal, immense distinction en ce qu'elle lui donne le choix entre plusieurs possibilités, et qu'elle établit la nécessité de la liberté par celle de la science et de la foi; qu'enfin elle ôte à ses actions ce caractère de fatalité que donnent à tout être fini des moyens limités. Car si Dieu est libre dans ses perfections, c'est qu'il est infini dans son essence, et qu'il est lui-même

cet idéal dont l'univers est la manifestation sensible.

L'univers est parfait, et tout ce qui existe dans l'univers. Il n'y a donc absolument rien de mauvais. Nous ne pouvons dire d'un minéral ou d'une plante qu'ils sont défectueux, comme nous ne pouvons le dire de tout ce qui a vie. Si une plante nous paraît défectueuse par rapport à son espèce, c'est que nous sommes inhabiles à saisir l'analogie qui la rattache à un groupe principal ; car de même qu'il n'y a pas de généralité sans différence, il n'y a rien d'isolé dans la nature, il n'y a rien d'anomal absolument. Tout diffère parce que tout ne peut pas occuper la même place dans le même lieu ; ce qui constitue la différence ne peut donc être une privation, car la différence est essentielle à l'unité, et l'unité d'existence n'implique aucune privation, mais une suite infinie de relations dans les choses, et toute relation est fondée sur des analogies, c'est-à-dire sur des ressemblances et des différences. Il est de l'essence de l'unité de tout comprendre dans sa généralité. Dieu voit tout séparément, cela est vrai, mais c'est parce que Dieu est tout ce qui est. Les généralités ne sont pas davantage des abstractions que les différences, ou les différences sont tout aussi bien des abstractions que les généralités. On expérimente seulement sur les individus, mais on abstrait les individus des généralités ; généraliser n'est pas toujours abstraire. Autrement il faudrait dire que l'univers est une abstraction qui n'a d'existence qu'en nous, il faudrait dire qu'il n'y a pas de lois générales. Ces lois ne seraient à ce compte que vaines et creuses abstractions, pures existences métaphysiques ; et c'est ce qui est ar-

rivé. Feuilletez les livres de l'école sensualiste, vous trouverez en vingt endroits que Dieu est un être métaphysique, et en vingt autres que les êtres métaphysiques sont de pures conceptions de l'entendement sans réalité. C'est ce fétichisme obligé qui a établi de tout temps la supériorité de l'école de Platon, quoique l'idéalisme platonique soit sujet à d'autres inconvénients.

De ce fétichisme philosophique, au fétichisme politique et à l'athéisme, il n'y a pas loin. Dès qu'il n'y a que des un, un, dans la nature, il n'y a plus de raison de s'efforcer à faire convenir l'un avec le multiple, l'individu avec la société. Un peuple n'est plus qu'une abstraction. De là ces idées désordonnées d'émancipation de l'individu, qui sont le caractère de notre époque. En effet, n'y a-t-il pas que des individus? Avec de pareilles idées, il n'y a aucun ordre à établir ni à espérer, car si l'individu souffre, il a raison de ne vouloir pas souffrir pour la métaphysique.

Il est bon d'avouer, pourtant, que certains raisonneurs, chauds partisans d'une doctrine entièrement opposée, se sont pareillement fourvoyés. C'est un reproche que l'on peut faire hardiment aux de Bonald et aux de Maistre. Impitoyables et arrogants logiciens, ces hommes semblent avoir pris à tâche de dégoûter leurs lecteurs, par une réaction naturelle à l'esprit humain, de tout sentiment d'ordre. Mais heureusement que les extravagances dans lesquelles ils sont tombés sont plus propres à mettre à nu la faiblesse de la logique sur ces matières, qu'à les faire accepter. Cette école a ignoré qu'il n'y avait pas d'idéal sans individualité, comme l'autre qu'il n'y en

avait pas sans généralité. L'une et l'autre ont ignoré surtout qu'il fallait déraisonner dès qu'on voulait trop raisonner; l'une et l'autre sont arrivées, dans leurs dernières conséquences et en apparence par des voies opposées, à la négation du libre arbitre. Je dis en apparence, parce qu'en effet toutes deux n'ont été que logiciennes.

Mais, en politique surtout, l'égalité absolue et la différence absolue sont des impostures qu'il ne faut pas hésiter à flétrir du nom qui leur convient. L'identité des contraires, ou la réalisation de l'idéal, est une erreur, mais cette identité que nous ne pouvons découvrir n'en subsiste pas moins objectivement. Elle est éternelle et actuelle, par conséquent. Seulement l'homme ne peut la pénétrer. Il sait que sa destinée est infinie comme son idéal, voilà tout.

Objectivement, l'homme comme rouage d'un tout parfait et infini, est d'une perfection infinie qu'il ne peut comprendre, parce que cette perfection se lie à celle de l'être providentiel; car sur quoi jugerait-on qu'une seule des œuvres de Dieu est imparfaite, et l'homme par-dessus tout, que nous nous plaisons à proclamer comme son chef-d'œuvre? Nous ne saurions porter ce jugement du moindre insecte, à plus forte raison du roi de la création. Une abeille n'est-elle pas admirablement organisée pour sa destination? Quel est celui qui pourrait trouver quelque chose à reprendre en elle? Elle est donc parfaite et même d'une perfection infinie, quoique finie. Au fond, son imperfection ne vient, dans nos idées, que de ce qu'elle est bornée dans sa nature, qu'elle n'est pas à elle seule tout l'u-

nivers. Mais tout l'univers, tel que nous l'entendons ici, est composé d'existences finies, infinies dans leur perfection. Donc on pourrait dire que la perfection est composée d'imperfection, et l'imperfection de perfection, comme on dit que le fini est composé d'infini et l'infini de fini ; ce qui veut dire qu'absolument toutes nos idées s'évanouissent dans l'identité des contraires.

Absolument, l'homme est bon si l'on veut, mais d'une bonté d'indifférence qui n'a aucun rapport avec l'équité : deux genres de bonté trop souvent confondus. Tout est parfait en sortant des mains du créateur, dit Rousseau ; l'homme est bon en naissant, c'est la société qui le pervertit. L'homme est bon en sortant des mains du créateur, sans doute ; mais cela ne préjuge rien en faveur de l'homme, car il partage cette perfection originelle avec le tigre et la vipère, ce n'est là qu'abuser des mots. Voyez un peu jusqu'à quel point l'artifice du langage peut égarer. Qui se refuserait à croire que tout est bien en sortant du créateur? Ce serait une impiété de nier cela. Donc l'homme est bon. C'est la société qui le pervertit ; — la société ! Apparemment que Dieu n'a pas su prévoir la société, et que celle-ci est l'œuvre du diable !

Ce que l'on peut dire de plus raisonnable à cet égard, c'est que l'homme, à sa naissance, ne peut être un esprit pervers ni corrompu ; car la perversité suppose l'usage de la raison, la corruption du cœur se mesure sur l'opinion générale ou du plus grand nombre, et ne vient qu'avec l'usage des choses. Ceux donc qui ont dit que l'homme était bon soit à sa naissance, soit même dans le cours de sa vie, et ceux qui, en

bien plus grand nombre, ont dit qu'il était méchant, ne se sont jamais fait des idées bien nettes sur l'origine de leurs impressions; car pour condamner ou pour absoudre ainsi le genre humain d'un trait de plume, où ont-ils puisé leurs idées sur la vertu? On dit d'une chose qu'elle est bonne lorsqu'elle convient à sa destination. On dit pareillement d'un homme qu'il est bon lorsqu'il convient à sa destinée qui est d'être un animal sociable. Or, on dit qu'un homme est bon, relativement à un bien plus grand nombre d'hommes, lorsqu'il préfère l'intérêt de tous au sien propre, ou plutôt en ne le distinguant pas, ou le moins qu'il est possible, et cela se conçoit; mais on ne conçoit pas que les hommes, pris en masse, soient bons, car ils n'ont plus d'obligations à remplir; on ne conçoit pas davantage qu'ils soient méchants, puisque le plus grand nombre ne peut jamais se nuire à lui-même; mais si l'on songe un instant que nous ne pourrons jamais connaître les dernières limites d'aucune vérité, nous concevrons aussitôt à la vertu, c'est-à-dire au rapport de nos actions avec la société, de quelque manière qu'on l'imagine, des degrés infinis de perfection ou de bien, et nous en concevrons également dans la marche des sociétés. Donc, comparativement les uns aux autres, et comparativement aux temps, les hommes peuvent être plus ou moins bons : comparativement les uns aux autres, c'est-à-dire que, quelles que soient leurs institutions, ils s'y conforment individuellement davantage; comparativement aux temps et aux lieux, c'est-à-dire qu'ils ont des institutions plus douces, nous ne dirons pas plus équitables, car le

mot équité ne doit jamais s'entendre touchant l'établissement des lois, mais seulement touchant la pratique et l'opinion reçue; car l'équité suppose des devoirs déjà définis au moins dans un sens. Mais ce jugement est loin d'être indépendant de l'existence de l'homme et de l'idée du devoir et de l'opinion; car dire d'une chose qu'elle est juste ou injuste, c'est dire qu'elle s'accorde ou ne s'accorde pas avec une règle à laquelle on la compare, et à quoi comparer la bonté ou la méchanceté de la généralité des hommes, puisque c'est cette généralité qui fonde le devoir selon son plus grand intérêt? Ici l'humanité est UNE, et, rapportant nécessairement tout à elle, il est difficile d'imaginer de régler sa volonté et son intérêt d'une manière plus éclairée qu'elle ne le fait elle-même.

Les idées de justice ne naissant que des rapports de l'individu avec le plus grand nombre, s'évanouissent lorsqu'on n'envisage que la totalité; toutes les notions du bien et du mal s'abîment dans le gouffre de l'existence universelle. Ainsi toute prétention à une justice abstraite ne vient que de ce que nous transportons nos idées de perfection ou d'imperfection, toutes relatives, au tout absolu, de ce que nous voulons faire prédominer exclusivement le sentiment d'équité gravé dans le cœur de tous les hommes, sur la justice du nombre, l'unité de sympathie sur l'unité de puissance numérique; mais l'unité de puissance numérique s'engendre par les lumières, elle s'engendre encore par la sympathie elle-même dans le courage et le dévouement, tout cela ne peut se séparer, et c'est cependant de la séparation qu'on en a fait que sont nés les éter-

nels sophismes de la supériorité du droit sur la force, comme s'il y avait un droit pour les lâches ou les hommes corrompus. L'équité peut seulement ici modérer l'usage du droit du plus fort, mais jamais en paralyser l'exercice. Toute assertion contraire est un étrange ridicule, le droit public est toujours fondé sur l'opinion, et non sur les décisions des fanatiques; le droit des gens sur la morale, et non sur les recherches des érudits qui, dans tous les temps, serviront d'interprètes à la mauvaise foi.

Pour en revenir à notre objet, un enfant, à sa naissance, quels que soient d'ailleurs ses penchants, ne peut être jugé bon ou méchant, car alors il faudrait dire que le tigre et la vipère sont méchants; il faudrait fonder les idées de bonté et de méchanceté sur des notions arbitraires, indépendamment de tout sentiment d'équité ; il faudrait dire que l'homme est méchant, parce qu'il égorge les moutons et les tigres : accusation qui retomberait directement sur la Providence; accusation qui n'est propre qu'à constater la démence de l'accusateur.

Mais l'homme, quoique essentiellement parfait, ne doit néanmoins, en tant qu'homme, cette perfection qu'au sentiment qu'il a d'un idéal, sa perfection est d'avoir un idéal, comme c'est une perfection pour le créateur, et pour les bêtes de n'en point avoir; or, cet idéal lui a été donné pour monter et non pour descendre. Mais le mieux en possibilité suppose le pire, c'est un ordre pour l'homme de s'améliorer, mais cet ordre n'est qu'un *devoir* et non une *sujétion ;* dès lors il devient responsable de ses actes, il pèche en con-

naissance de cause; dès lors les idées de perfection doivent concorder avec la pratique de ses devoirs, et ses devoirs eux-mêmes doivent être fondés sur l'opinion dominante, produit tout ensemble d'un sentiment unanime et de l'expérience de l'humanité; et comme toute opinion dominante a son idéal, c'est en s'efforçant d'y atteindre que l'homme s'améliore et se perfectionne, et qu'il juge de sa perfection et de son imperfection; ce n'est qu'en tant qu'être perfectible que l'homme est parfait, et toute perfectibilité repose sur l'expérience du passé.

Or, si l'expérience du passé fait partie intégrante du présent, nulle politique ne peut prévaloir sans cette expérience; voilà ce qui explique l'insuffisance de tout projet de constitution mis à effet tout d'une pièce, comme une machine destinée à tisser la laine et le coton, et comment il ne faut pas faire toute la part à l'intelligence. La connaissance du cœur humain étant une connaissance d'expérience, ne peut être soumise à la logique d'un système.

La science et la foi du passé sont donc également dans le présent; elles sont donc des principes toujours également puissants; éprouvées, transmises par les siècles à titre d'expérience, elles pénètrent toutes les institutions et composent, par leur mélange, le code des lois divines et humaines; code qui dispense les humbles de longs raisonnements, et leur tient lieu le plus souvent de raison, qui bride et refrenne les esprits orgueilleux et rebelles par l'imposante autorité du passé.

Cette autorité n'est autre que l'opinion dominante

ou du plus grand nombre, l'opinion commune ou le sens commun traditionnel et actuel.

L'expérience traditionnelle se compose des découvertes de la science et des vérités de la foi acceptées à l'état de dogme, c'est-à-dire de préjugés.

Mais dans cette expérience l'individu entre pour quelque chose : c'est l'expérience acquise. L'expérience acquise est donc le produit des événements par où a passé l'individu, c'est le résumé de toute sa vie, celui des modifications qu'ont amenées, dans son caractère, ses rapports avec le monde extérieur, en un mot, les découvertes qui lui sont propres, et à l'aide desquelles il se forme, à son insu, une sorte de système, pour se diriger ; au lieu que l'expérience traditionnelle forme le système que l'homme trouve établi à sa naissance par un consentement implicite et unanime des générations antérieures, et qu'il doit accepter, sauf à le trouver mauvais, et à exercer son bon sens sur ce qu'il ne comprend pas ou à le modifier autant qu'il est en lui de le faire, si la Providence lui a départi quelque pouvoir, d'une manière qui soit plus en rapport avec les besoins nouveaux ; ainsi le doute ou l'esprit philosophique ou de recherche, et la foi et la science ou l'esprit dogmatique se partagent ou envahissent tour à tour les facultés de l'entendement, mettent à contribution les ressources de la raison, et en se tempérant mutuellement, établissent une balance qui est la mesure commune, c'est-à-dire la justice et le droit.

Ce tempérament est à lui seul toute la morale : formé par deux éléments opposés, le doute et l'auto-

rité, il représente l'individu et la société, l'intérêt particulier et l'intérêt général, et sinon la fusion de ces deux éléments, du moins leur accord. Il fait voir comment, d'après la notion du sens commun, les hommes qui, individuellement, sont le plus dépourvus de bon sens, peuvent néanmoins pratiquer la justice, car c'est là qu'est toute la question. Comment, en effet, la sagesse et la vertu peuvent-elles être le partage des plus faibles comme des plus hautes intelligences, si, pour sentir et juger avec quelque perfection, il faut posséder une organisation d'élite?

Mais il y a, venons-nous de dire, pour l'homme, deux manières d'acquérir de l'expérience, par lui-même et par la tradition ou le témoignage des siècles. Or, ce témoignage, si on ne veut pas l'accepter dans toute son étendue, on ne peut, sous peine de choquer toutes les lois de la raison, en méconnaître la partie essentielle. Ainsi, la raison universelle, quoique se modifiant plus ou moins à travers l'étamine de la raison individuelle, forme cependant avec elle un tout homogène, qui rend l'individu responsable de ses actions devant Dieu, en ne se conformant pas aux grandes lois qu'il a établies, et devant les hommes en froissant les intérêts du plus grand nombre. Telle est l'opinion.

Mais toute opinion à son idéal. Le sens commun est cet idéal, car, comme nous l'avons vu, on ne peut le saisir plus qu'on ne peut saisir la forme d'un homme en général. Le raisonnement démontre que cette forme existe, mais il ne nous la fait pas voir, et cependant nous en avons le sentiment, nous avons

aussi le sentiment qu'il existe parmi tous les hommes une commune façon de penser et d'agir. C'est cette réalité substantielle et vague pourtant que nous cherchons toujours à atteindre, et à force de chercher, nous dépassons insensiblement le milieu où elle se trouve; de sorte qu'il se forme un autre tourbillon et un autre milieu : milieu qui change peu à peu nos goûts, nos habitudes, nos besoins, nos idées, nos sentiments, et nous marque comme d'un signe particulier qui nous fait reconnaître parmi les générations. Nous voudrions atteindre à quelque chose de plus durable que les phénomènes passagers qui nous apparaissent, et nous n'allons que de phénomènes en phénomènes. Ainsi, tout en respectant les lois, et avec le seul amour de l'ordre, le désir de bien faire change, à notre insu, et ces lois et cet ordre. Nous n'avons pas varié dans notre conduite, ni les lois de la morale, mais seulement les conditions d'ordre. Il ne faut donc pas confondre les conditions d'ordre avec les lois de la morale. Les conditions d'ordre sont la réalité apparente et multiple qui est pour nous comme un leurre, et les lois de la morale sont la réalité substantielle, la forme générale qui enveloppe l'infinité, et dont le milieu est partout; c'est cet éternel idéal vers lequel aspire continuellement la raison, et dont elle se crée des types qu'elle nomme perfection; mais toute perfection ne peut être qu'un idéal. Il n'y a de *réel* pour l'homme que l'*apparence*, ce qui se lie avec les idées de plus et de moins, c'est-à-dire avec les idées de progrès et de décadence; l'idéal est la certitude.

CHAPITRE VIII.

Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue des idées de progrès.

Nous savons qu'il est des hommes dont l'orgueil se révolte à la pensée de quelque chose de mystérieux, nous savons que, fanatiques d'un nouveau genre, ils veulent tout savoir, parce qu'ils croient tout. Mais quand même l'homme aurait un axiome certain pour élever l'édifice de la société, quand même il serait sûr des fondements de la science, quand même ce qu'on appelle complaisamment la science sociale serait une science parfaite comme les mathématiques, il y aurait toujours des découvertes à faire. Cela est plus indubitable que toutes les propositions les plus indubitables. Et alors, ces découvertes qui restent à faire et qui sont infinies, qu'accusent-elles sinon des privations et une infinité de privations?

L'esprit de l'homme étant fini, ce qu'il saura pourra toujours se résumer, et ce qu'il ne saura pas sera toujours infini. Il y aura toujours un abîme au fond de toutes ses connaissances. Ne pouvant s'instruire que successivement, comment ne lui resterait-il pas toujours quelque chose à apprendre? Il y aura donc toujours dans l'infinité des êtres des causes de doute et d'erreur. L'erreur et la vérité se partageront toujours

toutes ses actions et toutes ses pensées, c'est-à-dire qu'à ses yeux, il sera toujours un être imparfait, subsistant dans un milieu fautif qu'il devra connaître pour se mettre avec lui dans des rapports plus parfaits, ou pour le façonner à son usage, selon qu'il saura mettre à profit les conseils de l'expérience. Or, cette étude embrassant toutes les sciences possibles, a pour objet une vérité supérieure à laquelle il ne parviendra jamais, et c'est pour compenser cette impuissance nécessaire que Dieu a mis dans son cœur des instincts antérieurs à toute expérience, certaines vérités qui le sollicitent alors qu'il est prêt à s'égarer et à mal faire, précaution qui eût été parfaitement inutile s'il avait pu voir la vérité par les yeux de la seule intelligence, si toutes ses actions avaient dû être une déduction raisonnée et systématique soumise à toute la rigueur de la logique des chiffres.

En toutes choses remonter à l'absolu c'est détruire l'ordre nécessaire à l'esprit humain. Le progrès absolu lui-même est un non-sens, car ce qui est absolu ne progresse pas, ce qui est absolu ne va ni à droite ni à gauche, ni en haut ni en bas. Absolument il n'y a pas progrès dans la nature, il y a transformation, succession, génération des êtres ; mais l'infini n'engendre que l'infini ; absolument il n'y a même pas de génération, car il n'y a pas de succession.

Il faut bien distinguer, suivant le conseil du sage Leibnitz, ce qui est au-dessus de la raison d'avec ce qui est contre la raison. Dieu est infini, voilà ce que la raison enseigne aux hommes les plus simples, et cependant quel est l'homme assez intelligent pour con-

cevoir l'infini? Ici le naturel et le surnaturel se confondent, c'est que Dieu est là. Croire que Dieu est fini, ce serait croire la plus grande absurdité. Or, ce qu'on dit de l'infini on doit le dire de l'infinité qui est la manifestation de la puissance divine. Il n'est pas possible d'imaginer non plus les dernières limites de l'univers, mais y a-t-il quelque chose de plus incompréhensible à l'homme que cette suite sans fin de créatures, quelque chose qui défie davantage toutes les combinaisons de nombres qu'il peut imaginer, et quelque chose de plus clair, cependant, et de plus réel?

Dira-t-on que l'univers manque de but parce que nous ne pouvons apercevoir la fin que Dieu s'est proposée, parce que ses desseins sont infinis comme ses œuvres? Si on ne peut pas le dire, pourquoi le dirait-on du monde moral, de la société, de la liberté qui résume à elle seule tout ce profond mystère!

Il suffit que le mal existe, il suffit que l'homme cherche à l'éviter pour croire à la perfectibilité de sa nature, à la légitimité et à la nécessité des efforts qu'il fait, et enfin à des devoirs, à l'efficacité des bons exemples, à une résistance salutaire aux mauvais, grande contradiction, dira-t-on, oui, mais contradiction qui existe en tout.

Rien ne progresse en réalité, mais tout progresse pour l'homme, le mouvement est donc fondé lui-même sur une contradiction, sur celle du fini et de l'infini. Car quoi de plus obscur et de plus inexplicable que l'infini engendre le fini dans l'indéfini, et que tout cela compose encore l'infini? On se plaint de trouver des choses inexplicables dans la société, que ne se plaint-

on de celles-là qui s'y trouvent comme toutes les autres?

Celui qui réunit en soi les deux quantités est indivisible de sa nature, c'est-à-dire immuable : il n'est sujet ni à l'erreur ni au mal. Il est le bien absolu, c'est-à-dire l'incompréhensible, celui auquel aboutissent les infinités de tout genre de l'un et de l'autre extrême ; mais celui qui ne réunit pas ces extrêmes tombe dans l'infinité, il est sujet à augmentation et à diminution, au plus et au moins, c'est-à-dire que, comme être fini, il contient un principe négatif qui le modifie, et fait que, sans être bon, il est plus ou moins bon, sans être beau, il est plus ou moins beau, sans jamais atteindre les dernières limites du bien et du beau.

Rien ne progresse absolument, parce que l'infini est immuable. Mais à cause de cela faut-il croire que nous avons des jambes pour ne pas nous en servir, car enfin si rien ne progresse, marcher devient inutile, puisque nous ne saurions avancer, et, comme diraient les géomètres, chacun de nos pas forme un angle nul. Cela est accordé, nous n'avançons pas effectivement quant à l'absolu auquel il est impossible d'atteindre, parce que nous sommes finis, et que le chemin que nous ferons sera toujours fini, que tous nos pas pourront toujours se compter ; mais bien que chacun d'eux forme un angle nul relativement à l'infini, ce qui ne peut être autrement ; car si l'on pouvait approcher de l'absolu, on pourrait le surpasser, absurdité palpable ; relativement au fini il a sa valeur. Chacun de nos pas forme un angle nul comme ces étoiles que les astronomes ne peuvent mesurer à cause de leur trop grand éloigne-

ment; mais les hommes qui habitent des planètes plus rapprochées peuvent sans doute les mesurer, et cela peut être à l'infini. Par conséquent, l'impossibilité d'atteindre à l'absolu n'empêche pas de marcher véritablement, puisque ce qui paraissait absolument impossible, en avançant devient possible.

Ainsi, chez l'homme, l'impuissance d'agir et de connaître a été tempérée par le plus singulier de tous les dons; car avec la faculté de transmettre sa pensée à son semblable, et même de la confier à l'avenir, il est la seule des créatures vivantes qui expérimente le passé et puisse le mettre à profit; de sorte que ses forces, ou la mesure de ce qu'il peut, surpassent infiniment ses facultés apparentes. Car un seul homme n'agit pas seulement avec sa propre expérience, mais avec celle de plusieurs milliers de siècles et de plusieurs milliards d'hommes, et comme cela peut être de plusieurs millions de siècles, personne n'ayant encore pu calculer la longévité du monde. L'imagination se confond dans cette proportion indéfinie. La société humaine a donc cet avantage qu'elle peut se représenter par une masse progressive d'idées qui est comme l'âme du genre humain qui, toujours subsistante, emploie, comme autant d'instruments, les esprits d'humeur et de capacités différentes qui viennent à chaque instant remplacer ceux qui s'éteignent, pour les remplacer encore par d'autres, jusqu'à ce qu'elle ait épuisé toutes les diversités qui entrent dans les vues de la Providence. Car comme rien de ce qui existe n'est inutile, nul ne meurt sans laisser quelque trace de son passage, sans empreindre de sa personnalité le mouvement social, sans

lui donner un aspect nouveau d'une différence imperceptible souvent, sans doute, mais qui, avec le temps, les circonstances, les moyens et la valeur de celui qui sait les faire valoir, devient si tranchée que la société paraît complétement transformée. Ce monument ne périt pas comme ceux qui l'ont élevé, parce qu'il est toujours nouveau sans cesser d'être en son entier, et qu'il représente dans sa forme actuelle toutes les phases de sa destinée, toutes les formes qu'il a plu et qu'il plaira à Dieu de lui donner. Mais il ne pourrait se revêtir un seul instant d'une forme définitive sans que la liberté de l'esprit humain fût anéantie.

Il ne faut pas confondre les mots sociétés, ou espèce, avec celui de génération, ces mots n'ont aucune analogie. L'espèce dure dans la succession des individus; pour le mot de génération c'est une pure manière de parler lorsqu'on l'emploie dans ce sens, car une génération ne succède pas à une autre comme font les individus, bien qu'enfin les générations se succèdent. Mais ne parlons ici que des individus. Non-seulement les individus se succèdent, mais les sociétés que l'on peut considérer comme des individus, car chaque société est un être moral qui représente une idée, une opinion; et les opinions se succèdent et s'engendrent au contact: les sociétés naissent, croissent et meurent comme les êtres réels. Comme eux elles ont leur âge de poésie et de passions turbulentes, leur âge mûr et leur vieillesse; et cette succession des sociétés perpétue la société. Les sociétés meurent, mais la société ne meurt pas, les individus meurent, mais l'espèce s'éternise. Les sociétés suivent le droit commun de toute

la nature, car encore une fois, une société n'est pas un être fictif plus que l'espèce, cette habitude de traiter de fiction ce qui n'est pas perçu par les sens est un vieux reliquat de sensualisme du dernier siècle dont il faudrait se défaire.

La décadence des sociétés accuse, avec le progrès, une faculté sublime qui éternise ce que la pensée a d'infirme et de changeant, qui voile, pour ainsi dire, la succession des individus pour ne laisser vivre qu'un être aussi impérissable qu'elle. Comme cet être, la pensée a ses différents âges, et comme lui, elle subit une espèce de métempsycose qui la fait revivre avec l'expérience du passé, et, de même que lui néanmoins, se perpétue dans le temps. Il y a donc l'humanité et puis l'homme; l'humanité qui est l'absolu par sa continuité, et l'homme, être contingent qui ne vit que de contradictions.

Mais comment, en dernière analyse, concilier cette contradiction : l'humanité est infaillible, l'homme pèche, que nous avons prise pour épigraphe ?

Les mêmes principes qui nous ont servi pour définir la nature du contrat nous aideront encore à dénouer cette difficulté.

CHAPITRE IX.

Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue des idées de décadence.

Nous voyons percer à travers tous les écrits de notre époque la pensée du progrès continu, c'est un effort pour renverser la théorie de Vico, mais cet effort est-il heureux? Nous croyons pour notre compte que le progrès fatalement continu ôte toute moralité aux actions ; car si l'humanité progresse nécessairement, les hommes en particulier s'améliorent toujours, ils sont infaillibles. Vico voulait que les hommes retombassent en quelque sorte périodiquement dans les mêmes fautes, ce qui est rendre inutile par une raison contraire, le développement des intelligences et la liberté. Or ces deux systèmes, par cela même qu'ils sont contraires, sont faux et dangereux. L'un et l'autre établissent la liberté des penchants par la nécessité, ce qui n'est autre chose que l'anarchie. Condorcet, en mathématicien, a professé le progrès continu dans toute sa rigueur, et il n'a pas peu contribué à propager cette idée, tant par sa haute autorité scientifique que par l'éminence de ses qualités et de ses écrits. Comme cette croyance jure de tout point avec ce qu'on peut appeler les croyances poétiques, nous avons porté toute notre attention sur l'ouvrage

de madame de Staël, intitulé : *De la littérature dans ses rapports avec les institutions,* ouvrage qui a pour base le progrès continu, auquel madame de Staël rattachait l'idée d'une science politique, comme il est naturel de le faire dès qu'on s'en tient à la science.

Ainsi, madame de Staël, après avoir adopté le *système* (c'est le terme dont elle se sert) de perfectibilité, mis en avant par Condorcet, en copie avec soin les défauts; elle voudrait voir, comme le savant géomètre, tout soumis au calcul. « C'est une *science*, dit-elle, à créer que la politique. L'on n'aperçoit encore que dans un lointain obscur cette *combinaison* de l'*expérience* et des *principes* qui amènerait des résultats tellement *positifs* qu'on pourrait parvenir à soumettre tous les problèmes des sciences morales à l'enchaînement, à la conséquence pour ainsi dire *mathématique*[1]. » Le pour *ainsi dire* est seulement euphonique ici, il faut mathématique simplement. Tel est le fond de la pensée, et cette pensée résume, comme nous l'avons dit, toute la philosophie plus particulière à la seconde moitié du dernier siècle et au commencement de celui-ci. Un peu plus loin, madame de Staël ajoute : « La morale doit diriger nos calculs, et nos calculs diriger la politique. » Cette phrase paraît belle, elle est au moins ingénieuse, dans tous les cas, elle laisse paraître de nobles sentiments; mais elle n'est tout cela qu'aux dépens de la logique ; car quelle énormité, après avoir avoué qu'il serait désirable que l'on pût soumettre

(1) *De la littérature dans ses rapports avec les institutions*, chapitre de la *Philosophie.*

tous les problèmes des sciences morales à l'évidence mathématique!

Eh quoi! vous venez de dire que les mathématiques devaient commander à la morale, et maintenant c'est la morale qui doit commander aux mathématiques? Eh quoi! vous séparez la morale de la politique, mais pourquoi? à quel fin? sous quel prétexte? Mais madame de Staël va se contredire encore, car elle avait déjà avoué que « si les questions politiques pouvaient jamais arriver à un degré d'évidence tel, que la grande majorité des hommes y donnât son assentiment comme aux vérités du calcul, le bonheur et le repos du genre humain y gagneraient infiniment.» D'abord ce n'est pas seulement la majorité du genre humain qui donne son assentiment aux vérités du calcul, mais tout le genre humain. Deux et deux font quatre est une vérité reconnue par toute la terre. De sorte que cet assentiment si désiré ne serait autre chose que l'absence de l'opinion, l'inutilité du libre arbitre. Mais d'ailleurs madame de Staël ne veut donc pas que la morale commande ici à la politique, puisqu'elle les confond l'une et l'autre dans le bonheur? Elle reconnaît, en outre, que la morale et la politique sont la même chose, et elle les soumet de nouveau aux mathématiques sans distinguer, cette fois, et sans aucune espèce de réserve; il ne s'agit plus que d'être habile arithméticien pour être moral, il ne s'agit plus, pour faire une bonne action, que de savoir extraire la racine cubique ou la racine carrée. Mais sur quoi madame de Staël se fonde-t-elle pour croire qu'une telle société soit non-seulement possible, mais pour qu'elle puisse progres-

ser? car si tout est soumis à la puissance des nombres, nous ne voyons pas quels progrès il reste à faire autres qu'à trouver des nombres, bien sûr que le reste viendra après, bien plus, nous ne voyons pas comment il resterait encore quelque chose à découvrir; car une société organisée sur des données mathématiques suppose des rouages fonctionnant dans la perfection, et elle suppose tous les rouages nécessaires; car bien que les mathématiques soient une science progressive, et bien que la démonstration que l'on donne de plusieurs vérités soit susceptible de plus de simplicité, cela ne veut pas dire qu'il en serait de même pour la société; car la société, d'après l'hypothèse, devrait être la science toute faite et parfaite, comme est l'univers, le résumé de toutes les connaissances présentes et à venir, comme un seul grain de sable dans ses relations infinies. Ainsi, il n'y a pas de milieu entre la perfection et la perfectibilité, entre le bonheur absolu et le bonheur relatif, entre l'absurde et le réel.

Nous avons dit que ces idées de rectitude mathématique étaient étrangères au génie de madame de Staël, et nous en donnons la preuve dans cette phrase qui respire l'esprit de tous ses ouvrages: « Ou l'esprit, dit-elle, ne serait qu'une inutile faculté, ou les hommes doivent toujours tendre vers de nouveaux progrès qui puissent devancer l'époque dans laquelle ils vivent... L'esprit humain, privé d'avenir, tomberait dans la dégradation la plus misérable [1]. » Et encore cette autre : « Nous ne pouvons concevoir la liberté de

(1) *Réflexions sur le suicide*, section I.

l'homme sans la *possibilité* du mal, nous ne pouvons concevoir la vertu sans la liberté de l'homme, ni la vie éternelle sans la vertu. » Voilà des pensées dignes de l'auteur de *Corinne*. Cela remet naturellement en mémoire la fine remarque du caustique Montaigne : Que les grands génies se soucient peu de parler des choses par où ils se sont distingués, sûrs qu'on les appréciera toujours bien en cela : César est bref dans le récit de ses guerres, mais il s'étend avec complaisance sur tout ce qui touche à la construction de *ponts* et *engins*. Avec cette différence, cependant, que ces détails sont bien placés dans les Commentaires, et que loin d'être en contradiction avec les faits et gestes du grand capitaine, ils rehaussent sa gloire; mais l'application un peu affectée des mathématiques à la politique dans un ouvrage de la nature de celui auquel nous avons emprunté ces quelques citations, nuit beaucoup au développement des idées, comme nous allons nous en convaincre de reste, car nous n'abandonnons pas encore ce livre qui est comme un miroir des idées de notre époque, et surtout un monument de légèreté pour tout ce qui a rapport à la partie dogmatique. Nous avons choisi ce célèbre auteur de préférence à tout autre : d'abord, à cause de sa célébrité, et puis, ensuite, parce qu'il y a là, en présence, deux principes radicalement contraires qui ne peuvent s'accorder. Bien des philosophes ont eu et ont encore ces idées de précision mathématique dans la politique, et jusque dans les langues, mais aucun, que nous sachions, n'est aussi profondément artiste que la femme supérieure dont nous nous occupons, bien loin de là, que la plupart

n'ont pas même songé à l'art. Mais après tout dans aucun ouvrage, à notre connaissance, les deux principes ne se combattent avec autant d'acharnement, et ne se présentent avec plus de confiance ; et comme l'auteur n'en soupçonne même pas l'exclusion mutuelle, il les prend dans le sens le plus exclusif et se contredit en tout.

Après avoir commencé par la morale et la politique, nous allons examiner la question d'art, non dans le sens que madame de Staël l'a si bien traité; certes elle est là sur son terrain et peut s'y étendre à volonté, ce n'est pas nous qui tenterons jamais de l'y restreindre; mais nous croyons pouvoir dire, sans sortir des limites qui nous conviennent, que l'horizon de son système est borné d'une manière étrange par les idées de son temps. Cela aura son application ailleurs.

Il ne faut pas se tromper sur la nature du progrès, au point de s'imaginer qu'il n'y a pas succession d'individualités. C'est comme si l'on disait que l'homme ne meurt pas, parce que l'humanité subsiste toujours; ce qui est bien différent quant au principe. Chaque homme se sentant fort peu vivre dans l'humanité après sa mort, son plus grand soin est de prolonger son existence. On doit l'entendre ainsi des sociétés particulières avec la société en général. Leur plus grand soin à elles aussi, doit être d'épargner aux générations présentes les maux innombrables qu'enfante la dissolution des mœurs ou du lien politique. Tout progrès vers cette dissolution est donc un mal qu'elles doivent éviter avec autant d'ardeur qu'un homme en met à se guérir d'une fistule ou de toute autre maladie qui at-

taque son existence. Voilà seulement comment la morale peut s'expliquer. Que les hommes se réunissent un jour, cela ne change rien, et nous avons fait voir par notre appréciation philosophique du contrat qu'il existera toujours un germe de division qui fera du mal et du bien comme deux peuples ennemis : le mal n'existât-il même que virtuellement et non de fait.

Absolument, si l'on veut, il y a le progrès continu, comme il y a le bien absolu au-dessus de toutes choses; mais comme le bien général est que toutes choses se renouvellent, qu'elles se conservent et se développent, à cet égard, ce qui est le bien général est le bien de chaque chose en particulier, on ne saurait en douter. Mais comme il est nécessaire que toutes choses se renouvellent, il faut qu'elles naissent et périssent; et mourir n'en est pas moins une privation et un mal. Il y a conservation nécessaire, mais il n'est pas moins vrai que le bien absolu ne saurait exister pour l'individu qui dès lors devra faire des efforts pour éviter le mal. Mais madame de Staël, voyant la politique et la morale dans la science exclusivement, voit le progrès continu infini, absolu, sans tenir compte des individualités; elle ne voit qu'une éternelle progression arithmétique, ce qui n'est plus une progression : une ligne sans fin dans l'immensité ne nous donne nullement la direction. En outre, l'absolu ne progresse pas; il n'a pas de continuité. Qu'est-ce donc que la perfectibilité? C'est l'effort incessant de l'individu pour se rattacher au tout par la pratique du devoir et par le développement de l'intelligence, c'est-à-dire pour concilier le fini avec l'infini; c'est celui des so-

ciétés pour durer, ce à quoi elles ne peuvent parvenir autrement que par la morale et la science, par les transformations successives de l'opinion. Mais la science pure ne connaît pas d'opinion : Deux et deux font quatre n'est pas une opinion, mais une adhésion nécessaire de l'esprit. On voit l'importance de la question et la netteté de notre position. Cette thèse, nous l'avons déjà soutenue ailleurs, et malgré tous nos soins, nous n'avons pu éviter les attaques des partisans exclusifs de la doctrine de Vico, attaques où percent l'ignorance et la mauvaise foi réunies. Mais la suffisance de langage nous en a toujours fort peu imposé, quelque part que nous l'ayons aperçue, quelque nom qu'elle emprunte ou qu'elle mette à son service ; et fort de l'assentiment des hommes sincères, le courage ne nous a jamais failli.

Remarquons bien ici que ni l'opinion, ni les croyances dont s'est si fortement inspirée madame de Staël, ne sont comptées pour quelque chose ; c'est pourquoi elle nie que les arts puissent rétrograder, elle nie que les empires puissent décliner, elle nie les transformations de l'opinion, c'est proclamer l'uniformité de la nature. Mais c'est le philosophe qui vient de parler, voici le poëte : « Il arrive quelquefois que les *dogmes* mythologiques ajoutent dans les ouvrages des anciens à l'effet des situations touchantes ; mais plus souvent la *puissance* de ces dogmes dispense du besoin de convaincre, de remonter à la source des émotions de l'âme, et les passions humaines ne sont plus alors ni développées ni approfondies.... Il existait un dogme religieux pour décider de chaque sentiment, comme

une divinité pour personnifier chaque arbre, chaque fontaine; on ne pouvait refuser la pitié à qui se présentait avec une branche d'olivier ornée de bandelettes, ou tenait embrassé l'autel des dieux. » En lisant ce court passage, combien n'est-on pas frappé des causes de la décadence de l'art! combien l'artiste ne se montre-t-il pas ici supérieur au philosophe à velléités scientifiques! comme cela respire un vrai sentiment des besoins de l'art! comme on y pressent bien que l'impuissance de ces dogmes dût être la perte de l'art antique, et combien enfin n'est-il pas facile de comprendre qu'avec l'indifférence, ce respect pour les autels et ces situations touchantes ne devenant plus qu'un mensonge poétique, l'art dût perdre tout pouvoir sur la multitude! En effet, pour la captiver, les peintures simples et naïves ne suffisant plus, il fallut recourir à de nouveaux moyens. On crut trouver ces moyens dans la recherche de vains ornements, dans de bizarres inventions, les traditions de simplicité furent délaissées, et le mauvais goût replongea le monde dans la barbarie; car, pour ce qui est de l'étude des émotions de l'âme, cela est d'une tout autre époque, on ne pouvait alors y songer. Et cependant madame de Staël soutient que la décadence des empires n'est pas plus dans l'ordre naturel que celle des lettres et des lumières; et que si l'imprimerie avait existé du temps des Romains, les lumières et l'opinion publique, acquérant chaque jour plus de force, le caractère des Romains se serait conservé, et avec lui la nation et la république. « On n'aurait pas vu, dit-elle, disparaître de la terre ce peuple qui aimait la liberté sans insu-

bordination, et la gloire sans jalousie, ce peuple, etc. » Cela prouve assez que madame de Staël entendait par le mot empire, le nom de peuple romain et la conservation de ses conquêtes. C'est déjà une grande question que celle qui consiste à savoir s'il eût été mieux, pour le bien du monde, que le peuple romain continuât d'exister; mais quand on accorderait que les découvertes modernes eussent suffi pour cela, que serait-il arrivé, sinon que l'époque moderne daterait du temps d'Auguste au lieu de dater de François Ier? Mais serait-ce là le peuple romain du temps des Fabius et des Caton? Serait-ce toujours, à part le nom, le peuple qu'elle décrit? Ou ne serait-ce pas plutôt un peuple vivant sous le régime constitutionnel? Ce qui est bien différent, qu'importe alors son nom? Les Romains, en moins de quatre siècles, sont devenus un peuple tout différent par les mœurs, est-il probable que l'imprimerie eût pu parvenir à conserver des institutions qui, livrées à elles-mêmes et vivant, pour ainsi dire, dans leur propre atmosphère, se modifièrent néanmoins? Il est tout-à-fait contre l'expérience, d'ailleurs, que l'imprimerie joue le rôle de conservatrice des institutions, et, par conséquent, du caractère d'un peuple; mais c'est une supposition un peu gratuite que celle qui consiste à régénérer les Romains avec l'élément purement matériel de la force. Car ou les Romains auraient usé de ces découvertes à leur profit, et tout généreux qu'on les veuille dire, ils auraient encore pesé d'un plus grand poids sur le monde; ou ils auraient communiqué ces découvertes aux autres peuples qui s'en seraient servi contre eux. Dans le

premier cas, ils se seraient corrompus davantage; dans le second, ils eussent été également subjugués, car le vice de leur constitution leur eût donné les mêmes désavantages. Au surplus, une république, gouvernée par des journalistes, n'a rien de commun avec la république qui choisit des cincinnatus pour dictateurs. La décadence des empires ne signifie autre chose que celle de l'opinion. La royauté romaine a fait place à l'oligarchie romaine, l'oligarchie à la démocratie, la démocratie au gouvernement despotique des empereurs; et dans la période impériale, on peut distinguer des nuances tout aussi tranchées dans le gouvernement. Tout cela n'était que le résultat de l'opinion, tout cela arrive et arrivera toujours. Que ce qu'on appelle les lumières ne rétrograde plus, nous voulons bien le croire, mais il existera toujours, dans toute la durée de l'humanité, des époques hors de ligne, qui seront toujours le terme d'un progrès et l'annonce d'un déclin, non dans les sciences, cela n'est pas possible, en effet, avec l'imprimerie, car l'on sera toujours à même de savoir ce qui est écrit, mais les sciences seront plus ou moins encouragées par des hommes de génie, les savants seront plus ou moins considérés, ou les arts seront éclipsés par les utilitaires, nouveau genre de barbares inconnu à l'antiquité, et peut-être pire, en ce qu'il couvre d'un vernis philanthropique une grossièreté systématique. L'art conservera, pendant ces époques, une certaine apparence de vie, mais ce sera à condition d'être une industrie; les produits pourront être plus multipliés, les procédés plus commodes, plus perfectionnés, mais tout cela n'annoncera

toujours qu'une époque de marasme, d'incrédulité et de transition. Car, lorsque la religion n'est plus qu'une règle de proportion, l'art n'est plus qu'un procédé. S'enrichir devient le synonyme d'acquérir de l'honneur et de la gloire. L'un ne pouvant plus aller sans l'autre, les professions libérales tombent dans une décadence nécessaire, ou si elles veulent se maintenir à quelque hauteur, il faut qu'elles sacrifient à l'industrie; déjà les hommes les plus graves ne dédaignent aucun moyen de popularité et de profit, et pour se soutenir, de se faire un langage superficiel, de donner à leurs pensées un air intéressant et badin qu'elles ne comportent pas. Ils se garderaient bien de songer à quelque chose de mieux lorsque des bagatelles sont si bien payées. Le feuilleton surtout encadre à merveille les scènes les plus triviales et les plus scandaleuses, dans un but moral, comme pour donner plus de piquant et plus d'intérêt à d'ignobles détails, et une couronne de philanthrope à l'auteur. Lorsque aucun sentiment élevé ne domine, comment n'irait-on pas ramasser dans la boue les plus hideuses conceptions pour s'en faire une parure, et réveiller le goût blasé et difficile des imaginations oisives, dépravées par ces mauvaises lectures? N'est-ce pas ainsi que des hommes, perdus de plaisirs, finissent par tomber dans les plus sales orgies? Relever ces orgies pour les jeter à la face de la société, c'est remplir le rôle d'un de Sade, qui, lui aussi, n'a écrit que des choses possibles, et s'est recouvert du masque trompeur de la morale.

L'imprimerie industrialise plus qu'elle ne conserve, elle industrialise l'écrivain et ne fait pas d'écrivains.

Si les écrivains abondent, il ne faut qu'y voir les progrès de l'industrie et non le goût des lettres. En effet, les mille ressources que la presse périodique leur offre chaque jour, leur permettent de passer leur vie à dire des riens, à attraper de droite et de gauche des termes encore peu connus et retentissants, qu'ils sèment dans leurs productions éphémères, et qui sont d'autant mieux retenus qu'ils sont moins compris; à dire mille facéties mielleuses, reçues par les habitués comme le type suprême du comme il faut, lesquels les débitent et les singent; enfin, la barbarie bien habillée, cherchant de plus en plus à primer à la faveur de ce vide d'idées, déguisé sous l'apparence superficielle du langage, et souvent sans fard ni déguisement.

Et que l'on ne s'imagine pas que nous voulons dire qu'il faut une nouvelle religion à chaque recrudescence de l'art, à chaque forme sociale; nous distinguons fort entre religion et croyances; les Romains avaient la même religion que les Grecs, mais ils avaient d'autres croyances, et ce sont ces croyances qui marquèrent d'une empreinte si profonde et si différente la forme de leur société, ce sont ces croyances qui donnèrent un caractère particulier à leur littérature et à leurs institutions, et qui firent du siècle d'Auguste un siècle tout autre que celui de Périclès. De même, chez nous, les croyances du siècle de Léon X ne furent pas celles du siècle de Louis XIV, celles du siècle de Louis XIV ne sont pas les mêmes non plus que celles de la république ni celles de la république les mêmes que les nôtres, et la religion n'a pas changé, elle s'est seulement réformée dans *ses croyances*. Toutes ces réformes de l'opi-

nion, il en est de plus saillantes les unes que les autres, et il en viendra sans doute de telles, qu'imprimant une grande énergie à l'esprit humain, elles lui feront enfanter de nouveau quelque merveille. Mais c'est un événement dont il faudrait désespérer si jamais la politique pouvait tomber dans le domaine des mathématiques, si la seule instruction pouvait suppléer l'éducation.

L'instruction n'est sans doute pas inutile, mais elle ne s'adresse nullement à ce germe de spontanéité qui est en nous et qui fait les grandes âmes; elle est à peu près nulle pour tout ce qui a quelque rapport avec l'ordre, voilà pourquoi les anciens étaient portés à tenir peu de compte de ce qui ne tendait pas à former le caractère, et qu'ils méprisaient souverainement ce qui était d'une application usuelle. C'est qu'ils avaient plus besoin d'hommes courageux et forts que d'érudits; c'était un préjugé nécessaire à leur époque; mais il ne faudrait pas tomber dans l'excès contraire, car il est certain que beaucoup d'instruction ne garantit pas toujours l'homme de la dégradation, lorsqu'à cette instruction il unit peu de moralité.

Les sciences, qui n'éclairent que l'esprit, caractérisent seulement cette recherche personnelle et tout égoïste des choses de la vie, que l'on a désignée sous le nom d'intérêt. Elles exercent l'homme habile, elles le portent à se rendre compte de tout, mais ne produisent que l'association raisonnée et intelligente, et tendent uniquement à l'émancipation de l'individu, parce qu'elles ont pour principe l'individu. L'instruction toute seule ne peut donc avoir que de désastreuses conséquences, car elle est incapable d'édifier; il y

avait une société avant qu'il y eût des *lumières*, parce qu'il y avait des *croyances*.

L'instruction apprend à connaître ce qui est bien, mais l'éducation apprend à le pratiquer. Parce qu'un homme connaît tous les avantages des bonnes mœurs, et qu'il s'étend longuement sur leurs heureux effets, parce qu'il démêle les circonstances les plus favorables à leur développement, parce qu'il connaît les fils secrets qui font mouvoir les hommes, cela signifie seulement qu'il est habile et peut faire honneur à sa pénétration d'esprit sans lui mériter le titre d'homme de bien, car les raisons ne sont pas tout, et ne mènent pas plus au bonheur que la science du bien-être par le seul intermédiaire des sens. Raisonner sur la vertu est autre chose que d'être vertueux; raisonner sur l'art est autre chose que d'être artiste; raisonner sur la philosophie est autre chose que d'être philosophe; en un mot, on peut raisonner sur toutes ces choses, sans être habile à les pratiquer; mais on peut les pratiquer sans savoir en raisonner.

Et la preuve de cela est, qu'à l'origine des sociétés, où les passions et les besoins des hommes se partageaient, comme elles font encore, toutes leurs actions, il y eut des poëtes pour chanter les héros, il y eut de grands orateurs, de profonds politiques et des capitaines renommés; et, pour ce qui est des besoins les plus ordinaires de la vie, non-seulement on savait y suppléer, mais certaine recherche, soit dans les édifices, soit dans les vêtements, attestait du degré de respect attaché à ceux qui possédaient ces marques extérieures de la puissance; et cependant, on n'avait

encore composé aucun traité qui apprît par quel chemin on arrivait à ces résultats; personne n'avait encore dit : Ici est le point de départ, là est le but; mais on allait suivant l'inspiration du moment, et l'on obéissait à l'empire de la nécessité; et remercions ici la Providence d'avoir su nous inspirer la pratique avant la théorie, car si l'on s'était occupé tout d'abord à raisonner sans s'inquiéter du reste, que serait devenue la société?

Les croyances ne peuvent donc se séparer de la morale, parce qu'elles seules ont pour fin dernière l'intérêt général, principe de toutes les passions généreuses, elles seules agissent en vue de *tout*, en vue du *grand*, d'une unité centrale, comme le principe contraire, l'unité de fraction, tend à l'anarchie. Il ne faut que jeter les yeux sur les écrits des réformateurs de toutes les époques pour se convaincre de cette vérité; il ne faut qu'avoir présentes à la mémoire les principales circonstances de l'histoire, pour ne pas douter que la réaction de ces deux principes est continuelle et dans la nature des choses et de l'esprit humain, mais que les grandes époques, les grands siècles sont ceux où ces deux éléments, heureusement balancés, ont opéré avec le plus d'énergie; et tels sont les siècles de Périclès, d'Auguste, de Léon X et de Louis XIV, où la forme du pouvoir avait cette unité centrale si nécessaire à l'accomplissement de grands desseins, sans mettre trop d'entraves au développement de l'individu, où les croyances étaient encore assez fortes pour entretenir ce germe de spontanéité, qui est l'âme de l'art, sans dominer les esprits au point de les em-

pêcher de réfléchir ; où la richesse aidait à manifester extérieurement la poésie du passé sans être recherchée exclusivement, et dans la seule vue des plaisirs matériels. La corruption est à fuir, mais la richesse n'est pas à dédaigner lorsqu'on sait en jouir noblement. Car pour élever aux dieux des temples somptueux et les décorer de statues et de tableaux, il faut des richesses ; la richesse n'est pas l'art, mais si le germe de l'art existe, elle le développe sous mille formes ; cette poésie, ces croyances, elle ne peut les créer, si elles n'existent pas, mais elle joue le rôle que joue nécessairement le principe matériel, celui de produire au dehors l'accident, de manifester la loi ou l'essence des choses sous des formes variées et successives, mais la richesse prise en elle-même et pour elle seule, engendre le matérialisme, parce qu'elle ne s'acquiert que par le seul secours de la science et du calcul qui accompagne le désir des jouissances ; la science économique n'est pas et ne sera jamais toute la politique.

L'idée de perfectibilité est donc nécessairement restreinte à celle de progrès relatif, au plus et au moins, au mieux et au pire, au bien et au mal.

Nous voici arrivé au point où il ne faut seulement que souffler sur le paradoxe de madame de Staël pour le dévoiler, il ne s'agit plus pour cela que d'invoquer les faits.

Nous en étions resté au mot empire. Le mot empire peut s'entendre de plusieurs manières. On entend par empire, dans l'acception la plus générale et la plus philosophique du mot, le règne d'une civilisation. On dit fort bien sous l'empire de la civilisation antique,

sous l'empire de la civilisation moderne; on entend encore par empire la puissance établie de tel ou tel peuple : l'empire Romain, l'empire des Grecs; ou la constitution intérieure de l'État: on dit sous l'empire et sous la république; ou bien les limites respectives des états: l'empire d'Orient, l'empire d'Occident. On dit aussi sous l'empire de telles ou telles idées, sous l'empire de telle ou telle littérature, sous l'empire de telle ou telle philosophie, ou de telle ou telle opinion. Au fond, c'est dans ce dernier terme que s'engouffrent tous les autres. Or dire que la décadence des empires n'est pas plus dans l'ordre naturel que celle des lettres, c'est évidemment nier les transformations de l'opinion, l'influence des idées salutaires ou pernicieuses; mais c'est de plus donner un vague à sa pensée qui s'accorde peu avec l'exactitude mathématique du progrès absolu. Dans le sens de madame de Staël, ou le mot empire signifiait la puissance établie, et dans ce cas, elle la supposait inattaquable désormais; ou il signifiait la constitution intérieure de l'État, et dès lors cette constitution devenait immortelle; ou bien la vérité absolue dans la république des lettres, c'est-à-dire la stagnation de l'opinion, ce qu'elle réprouve, du reste. Il est de toute évidence que l'immortalité d'un peuple et de sa constitution l'isolerait du progrès en le rendant, pour ainsi dire, *imperméable* aux idées étrangères, *infusible* par l'impossibilité de le conquérir, parfait, impeccable dans sa politique, dans sa morale.

Il n'en est pas ainsi, les peuples font des fautes comme les individus, et de grandes fautes; quoique in-

faillibles sous le rapport du droit privé, ils n'en portent pas moins la peine et y échappent quelquefois moins que les individus, et cette peine est souvent la peine de mort. Qu'est devenue la Pologne pour n'avoir pas su corriger les vices de sa constitution, pour n'avoir pu mettre un frein à l'égoïsme et à la vanité de son insolente noblesse? Que deviendra sous peu la Turquie? que deviendra la Chine pour se trop confier à elle-même, pour ignorer que les temps sont arrivés où l'isolement n'est plus possible? que deviendra peut-être bientôt l'Angleterre qui lui dicte des lois, si cette puissance, par un miracle de sagesse ou de fortune, ne peut abaisser d'un même coup sa monstrueuse oligarchie et retenir dans ses mains l'empire du commerce, empire peut-être supérieur à celui des Romains? que sont devenues les républiques vénitienne et batave qui l'ont devancée? qu'est devenu l'empire de Charles-Quint et celui de Napoléon? que sont devenus la royauté de Louis XIV, la république et le directoire? Sous le point de vue de l'opinion pure et simple, qu'est devenu l'empire papal? qui sait si cet empire ne renaîtra pas sous une forme différente, mais tout aussi puissant? qui sait si, selon la prophétie de Sainte-Hélène, nous ne serons pas bientôt cosaques? Serait-ce là un progrès? Quand même ce serait un progrès, ce qu'en soi-même il est impossible de décider, il n'en reste pas moins que l'abandon qu'un peuple peut faire de sa personnalité ne sera jamais considéré par lui comme un progrès; car alors s'il fallait considérer tout événement comme un progrès, nous retomberions dans le fatalisme hébété des Turcs.

A quoi bon le courage, si c'est un progrès d'être subjugué par les Russes? S'il n'y a plus de décadence, pourquoi verser son sang pour la cause de la civilisation et des lumières, pour celle même de la liberté? Il y a donc par la force des choses une décadence physique et morale pour les individus, quoique absolument il n'y ait pour l'humanité ni décadence ni progrès, parce que l'humanité est impeccable et qu'elle suit les voies de l'absolu qui échappent à toute appréciation. C'est pourquoi lorsqu'on parle des progrès de l'humanité, ce n'est toujours que dans un sens relatif aux époques, relatif aux idées, relatif aux lieux, parce que les époques, les idées et les lieux sont des *termes* et peuvent se mesurer, et que ce qui est *interminable* nous surpasse; et en fin de compte, l'idée du progrès se résume dans la foi, se mesure par la science, et s'effectue par le combat; il y a tout ensemble vérité de sentiment, déduction logique et opposition des faits, c'est-à-dire les trois conditions pour croire, savoir et être libre, ce qui est, pris ensemble, toute la vérité.

Aucune de ces conditions ne peut aller sans l'autre.

Nous avons jusqu'à présent assez fait connaître ce que la science avait d'utile et de pernicieux, mais non pas encore ce qu'a de vain en soi le mépris absolu des préjugés qui accompagne les progrès de la science; et peut-être n'est-ce pas une entreprise inutile que celle de jeter un peu de défiance dans l'esprit des philosophes en cherchant à leur prouver que toutes les institutions sociales et politiques ne reposent et ne peuvent que reposer sur des préjugés.

CHAPITRE X.

Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue des préjugés.

La tendance qu'ont tous les hommes à s'approprier ce qui leur est de quelque utilité est, sans contredit, ce qui a causé le plus de maux au genre humain. Aussi, ceux qu'on nomme les sages se sont-ils plu, de tout temps, à se créer par des rêveries ingénieuses un monde à part, où tout serait en commun, et où, bien entendu, les heureux habitants de ce séjour de délices ne connaîtraient aucun des *préjugés* qui, partout ailleurs, divisent les hommes; car, n'ont-ils jamais manqué d'ajouter, tout ce qui tient aux préjugés n'est fait que pour les aveugler sur leur véritable intérêt, qui consiste à être heureux. Or, loin de leur faire trouver le bonheur, n'ont-ils pas allumé partout le flambeau de la discorde? Qui peut, sans frémir, envisager le carnage dont ils ont souillé les lieux les plus fortunés de la terre? De vaines querelles de mots, d'absurdes croyances leur ont dérobé la vérité, et leurs dissensions, loin d'opérer quelque bien, n'ont fait qu'épaissir son voile et ajouter à tant de misères.

Quelle peut être la pensée de ces vains discours? Bannir du cœur de l'homme jusqu'au sentiment de sa liberté, et lui présenter, sous de brillantes apparences,

ce qui ne serait que sa dégradation, odieuse et manifeste absurdité. L'absence de l'opinion ne suppose, tout au plus, que des êtres doués d'instinct, parce qu'elle ne suppose qu'une opinion, et qu'une même opinion partagée par tous, sans qu'aucun puisse avoir la pensée de s'en écarter, ne serait plus une opinion, parce que ce ne serait plus un préjugé, ou du moins ne pourrait plus être réputée tel, mais bien une règle de conduite imposée sans qu'aucune pensée de résistance vienne désormais troubler l'économie générale : repos fatal où s'éteindrait jusqu'à la dernière lueur d'intelligence. Qu'un préjugé soit absurde, toujours est-il que pouvoir relever une absurdité est un exercice salutaire pour la pensée, comme s'y soumettre est souvent un effort sublime de la raison. Où ne peut-on, d'ailleurs, trouver des préjugés puisqu'il est certain que tout est contradiction pour la raison?

C'est de cette contradiction que naît l'obligation du devoir, et que s'augmente le bien-être matériel lui-même. Car l'obligation du devoir ne découle que de la nécessité du sacrifice, et cette nécessité de cette mystérieuse dualité que nous remarquons dans l'opinion, dualité qui, par la guerre, crée tous les obstacles et devient le germe de l'héroïsme et de tous les sentiments nobles et élevés, et, par la concurrence, enfante le principe de solidarité matérielle ou de rémunération *obligée*, cet empressement enfin que tous les hommes mettent à pourvoir à leurs besoins respectifs, et à le faire avec plus d'économie et de clairvoyance. Mais la guerre est nécessairement au bout de tout cela. En fait, le principe de solidarité peut la rendre plus rare

à cause de la complication des intérêts, en droit, jamais moins imminente, pourquoi? C'est que la guerre est le principe purificateur de toutes les abominations auxquelles les hommes peuvent se livrer par une science trop approfondie des plaisirs, c'est qu'elle doit toujours être là, menaçante, prête à punir les crimes des hommes, leur vénalité, leurs perfidies, leurs bassesses, leur avilissement, leur décrépitude. Qu'est-ce que la *science de jouir*, en effet? C'est ce qu'il y a de plus fangeux au fond du cœur humain, c'est la plus misérable des corruptions. Tel est pourtant l'abus que l'on fait de la science, que l'on n'a pas honte de livrer l'homme à ce bourbier, sous prétexte de le rendre plus heureux.

Mais il n'y a rien de généreux dans la science, tout est calcul, et jamais calcul ne donna naissance à de nobles sentiments; l'étude des mathématiques n'ajoute rien au cœur de l'homme. Il y a pour l'homme quelque chose de pire que son ignorance et de mieux que ses lumières : l'instruction est un mauvais présent sans l'éducation, et tous les efforts des hommes bien pensants doivent être dirigés aujourd'hui, sinon à s'opposer à cette fièvre de tout savoir et de tout avoir qui nous dévore, c'est un mal qu'il nous faut souffrir, mais à neutraliser ses ravages en favorisant le mouvement des esprits vers les idées religieuses; car le vide du cœur, vide qui ne peut être comblé par la recherche du bien-être matériel, est un des plus grands fléaux de notre époque. C'est à lui qu'il faut attribuer cette prépondérance des qualités intellectuelles, qui fait qu'on admire l'habileté aux dépens de la morale, et que, faute d'émotions dont l'homme est aussi avide

que de nourriture, la société se voit inondée de productions littéraires qui ne tendent qu'à faire lever le ferment des mauvaises passions en provoquant l'envie du pauvre contre le riche, et en lui faisant envisager comme des privations tous les plaisirs auxquels il n'est point appelé. Toutes les questions, sous les mots d'émancipation et de réorganisation sociale prennent un caractère aussi alarmant que formidable, et l'abnégation est le point de mire de tous les réformateurs à procédés.

On ne saurait trop répéter que, quelles que soient les conditions d'existence d'une société, le mépris absolu des préjugés, ou du milieu social, entraîne toujours, avec la corruption des mœurs, les plus fatales conséquences. En vain s'efforcerait-on de le déguiser sous des noms spécieux, tels que celui de progrès, on ne ferait que donner un nom différent au vice, mais on n'en aurait pas changé la nature. On répète souvent que le déclin des mœurs annonce une régénération nouvelle. Ainsi considérés, les crimes qui poussent les peuples vers l'abîme devraient être érigés en vertus, et les plus beaux sentiments d'abnégation qui brillent dans l'histoire ne mériter que la haine de la postérité. Pourtant en est-il ainsi? Non, le bon sens des hommes répugne à une pareille interprétation du bien et du mal. Dans tous les siècles, ce qui a donné une haute idée de la volonté sur les penchants a mérité les hommages des hommes, parce que ce qui est lié à quelque idée de force sera toujours honoré par eux comme pouvant leur être utile. Le vice, proprement dit, est la liberté des penchants.

Mais de ceux qui ont tant déclamé contre les maux funestes qu'enfante la diversité des croyances, en est-il beaucoup qui aient réfléchi sur la véritable source du mal? Il est douteux; l'amour des nouveautés, l'esprit d'indépendance même, contre lequel ils s'élèvent à leur insu, ou le spectacle des maux présents, subjugue bien plus les esprits qu'on ne pense, et suffit presque toujours, en leur faisant franchir les bornes du possible, par les porter à étudier autre chose que la réalité. Que l'on parle d'*évangile politique* pour établir des droits, voilà qui est bien, mais que l'on parle de science, voilà où est l'erreur.

Les préjugés ne divisent les hommes que parce que leurs idées sur la distribution du pouvoir sont différentes, et qu'ils sont sans cesse en contestation sur ce qui en est la base : la propriété. Les opinions se partageant sur les bases de l'ordre social, toute idée fondamentale en politique ne peut être qu'un préjugé. Dans notre dernière révolution, n'a-t-on pas confisqué les biens du clergé et des nobles sous l'empire des nouvelles idées? Cependant ces biens étaient possédés légalement et loyalement, l'opinion seule avait changé et traitait d'usurpation ce qui était le fait de la législation et d'une influence légitime.

Dans les temps où la conquête était le principal moyen d'acquérir, le droit opposé au droit du plus fort était le droit du premier occupant, ou du plus ancien possesseur. De sorte que ceux qui ne possédaient rien n'avaient aucun droit. Aujourd'hui, c'est une croyance généralement reçue qu'indépendamment du fait l'homme naît avec un cortége de droits. C'est une

croyance, disons-nous, et les croyances ne se discutent pas, elles constituent elles-mêmes un fait moral, et un fait échappe à toute appréciation, il est la règle du juste et de l'injuste ; mais parce qu'il en est la règle, on ne saurait dire s'il est juste ou injuste. Seulement, s'il ne peut être apprécié, il est sujet à interprétation, voilà le seul champ qui soit laissé à la sagesse humaine. C'est un vrai champ de bataille, une arène de disputes éternelles, le théâtre d'un duel interminable. Quoi qu'il en soit, c'est une grosse hérésie de ne pas convenir de nos jours que l'homme est né libre, qu'il a un droit au travail et aux fruits de la terre, aussi bien qu'à l'air et à la lumière du jour. Nous répétons que cette opinion, si contestable qu'elle puisse être, n'en est pas moins l'opinion, et n'en annonce pas moins une grande révolution dans les idées et les mœurs des peuples.

Or, ce principe, le premier de tous les préjugés par son importance, a des conséquences incalculables. En effet, si les hommes sont nés libres, tous les hommes sont égaux en droits, car la liberté renferme tous les droits imaginables. Or, qu'est-ce que la liberté de mourir de faim, s'écrie-t-on avec raison? N'est pas une véritable dérision? pour que tous les hommes soient libres, il faut qu'ils soient indépendants les uns des autres, il faut qu'ils ne tiennent leur subsistance que d'eux-mêmes, en vertu d'un droit inné et que le temps ne saurait prescrire; car enfin, si l'on refusait à un homme la liberté de respirer, ne serait-ce pas le condamner à la mort? N'est-ce pas la même chose de lui

refuser une part des biens de la terre notre mère commune?

Tout cela est logique dès que les hommes sont nés libres; en vain répliqueriez-vous que la société ne saurait subsister sans travail, on vous répondra qu'en principe l'homme doit vivre sans rien faire s'il le veut, puisqu'il est libre. Mais les plus raisonnables s'amendront à n'exiger que le *droit* au travail.

Il y a certainement en tout cela abus de langage, mais le droit du plus ancien possesseur est sujet aux mêmes contestations, et entre deux préjugés, il faut se résoudre à accepter celui qui est favorable au milieu actuel. La société, il est vrai, n'est pas la cause de la naissance de Pierre ou de Paul, et s'il n'y a rien à faire elle n'en peut mais. Les gouvernants, d'un autre côté, ne peuvent réformer à leur gré un état de chose créé par la nécessité; cependant, il est bon qu'ils soient stimulés par une idée de perfection dont la difficulté soit telle à réaliser, qu'elle coïncide avec la disparition du mal sur la terre; car tant qu'il y aura du mal, les gouvernés feront toujours bien d'exiger des gouvernants de faire en sorte de les en délivrer, puisque toute idée de bonheur se résume dans un bon gouvernement. Sous ce point de vue, le droit au travail est un utile préjugé, bien qu'il porte avec lui ses inconvénients comme tous les préjugés possibles. Mais est-il aucune espèce de vérité morale qui n'ait les siens, surtout si on la soumet à l'élasticité des termes et des consciences? Et non-seulement ces vérités, qui ne sont que des préjugés, sont sujettes à de grands

inconvénients dans leur application extrême, mais elles en ont d'aussi grands lorsqu'on les repousse complétement. Par exemple, l'épreuve judiciaire par le feu et l'eau, qui nous semble une insulte à la raison, le *jugement de Dieu* dans les actes de la vie civile, n'est-il pas resté dans nos mœurs publiques? Cette erreur n'a-t-elle pas été celle de tous les peuples de l'univers? Tous n'ont-ils pas invoqué leurs dieux dans l'intérêt de la cause qu'ils défendaient? tous ne leur ont-ils pas fait des sacrifices pour le succès de leurs armes, et n'ont-ils pas mis tout leur espoir dans la justice divine? Mais pourquoi la divinité déciderait-elle plutôt entre deux peuples qu'entre deux particuliers? N'êtes-vous pas réduit à dire avec Épicure que les dieux ne se mêlent pas des affaires de ce monde? Mais quelle différence y a-t-il entre une pareille doctrine et l'athéisme? L'erreur de nos pères était dans une certaine exagération du principe contraire, que Dieu mène tout. Le duel est un reste de ces idées. Il est devenu odieux, mais il fut un temps où il avait son utilité; c'était au temps des braves et des pourfendeurs. Ce temps n'est plus. Mais craignons de trop le mépriser, craignons ce respect fanatique du droit dont savent se couvrir la lâcheté et la calomnie. Rappelons-nous que le monde entier vient d'applaudir au noble courage de ce jeune Américain qui a voulu venger lui-même l'outrage fait à sa sœur. Les tribunaux ne peuvent toujours atteindre l'immoralité sans causer à la liberté individuelle les plus graves préjudices, préjudices devant lesquels reculent toutes les législations, sont-ils donc si dignes d'admiration ces hom-

mes qui peuvent endurer les derniers affronts, et les mœurs peuvent-elles beaucoup gagner à une si étrange vertu? Ne pas s'incliner trop bas est quelquefois respecter les lois et la morale. Et peut-être n'est-ce qu'une conséquence malheureuse et outrée d'un bon principe, que cette ardeur nouvelle qui consiste à respecter la lettre du droit, et à tenir peu de compte du caractère personnel, à avilir l'homme sous prétexte de lui conserver la vie.

L'honneur est un préjugé, nous l'accordons, car au fond c'est une absurdité de ne pas laisser à sa sœur la liberté de ses actions, et de se croire infâme, parce qu'elle a rempli le vœu de la nature. Il en est de même d'un mari à l'égard de sa femme; la nature veut la variété, elle a tout diversifié à cette intention : elle a fait produire aux arbres des fruits plus ou moins savoureux; elle a donné à certains animaux une chair d'une délicatesse exquise et nuancée, comme elle a fait de celle de quelques autres un aliment plus grossier; enfin elle a tellement tout prévu, que les parties d'un même animal ne peuvent se comparer, tant elles diffèrent de goût et de fumet, c'est à coup sûr afin de tenir notre appétit continuellement en éveil. Pourquoi en serait-il autrement pour les sexes? Telle femme est grande ou petite, fluette ou avec un port majestueux, n'est-ce pas afin que l'on puisse voltiger comme le papillon de belle en belle? Quelle vétille de se fâcher parce qu'on a des rivaux? n'est-ce point l'intention de la nature? n'a-t-elle pas créé l'homme pour jouir de ses dons? En effet, à quelle fin l'homme serait-il destiné sinon à contenter toutes les passions que la

nature a mises dans son cœur? Vous êtes né avec le désir de tout posséder, tout doit vous appartenir.

Nous ne craignons pas de le dire, la guerre a ses calamités; mais de pareilles idées ont les leurs, et elles sont en outre un mauvais moyen d'éviter la guerre. Que signifie donc cette vaine crainte de la mort qui tend à s'emparer de nous? Que signifie cet autre préjugé qui consiste à croire qu'il vaut mieux mourir de la main des médecins, d'un rhume ou d'un catarrhe, ou bien s'éteindre dans l'imbécillité de la vieillesse, que de tomber noblement sur un champ de bataille au milieu de toutes nos espérances? Tout cela n'est que décrépitude, craintes de femmes; aussi n'est-il pas étonnant que plusieurs d'entre elles revendiquent l'égalité politique, et forgent des droits en nous voyant ainsi partager leurs terreurs, et uniquement préoccupés du désir d'avoir les pieds chauds.

Pour notre compte, nous nous associons grandement à tous les vœux d'amélioration, mais nous distinguons fort entre bien-être matériel et matérialisme.

Nous avons parlé tout à l'heure de liberté individuelle et montré que sa garantie la plus solide était dans les préjugés, et par nos principes nous dirons que les préjugés la limitent. Cela ne peut être autrement; il est de la nature du principe même de la liberté de ne pas changer de nature; car fonder, garantir, limiter la liberté sont des expressions équivalentes, dont la signification ne diffère que dans les nuances; il est incontestable que la liberté absolue de tous serait l'esclavage absolu de tous, et nous venons de voir

à quelles extravagances on se porte sans l'idée d'une limite quelconque.

Il fut un temps où Diogène donnait aux Athéniens, sur la place publique, le plus scandaleux des spectacles. Qui oserait dire aujourd'hui que ce serait attenter à la liberté individuelle que d'empêcher de pareilles infamies? Il est malheureusement des attentats de cette espèce qu'il faut commettre; car, en dépit des esprits transcendants, tout principe poussé trop loin, si vrai qu'il soit, devient faux. L'esprit humain est entre deux écueils : le fait et le droit. Nous n'en prendrons pour exemple que le bon esprit qui règne parmi nous pour l'adoucissement des peines.

Tout en donnant à ces dispositions pleines de générosité le tribut d'éloge qui leur appartient, nous n'en dirons pas moins qu'il vient un moment où les intentions les plus louables trahissent beaucoup d'irréflexion.

On dit que la société abuse de son droit en ôtant la vie à celui qui n'a pas craint de faire périr son semblable. « C'est, assure-t-on, la société qui a le premier tort, et puis, qui lui a donné mission d'exercer un acte de vengeance? Ce droit n'appartient qu'à Dieu, se l'arroger est une véritable usurpation; c'est même un crime de lèse-humanité, car c'est priver la société d'un membre qui eût pu lui être utile, c'est tuer deux hommes au lieu d'un. » Ces raisonnements n'ont pas même l'avantage de frapper au but. Ils peuvent quelquefois servir à faire parade d'éloquence et fournir matière à de brillantes improvisations; mais, nous le

répétons, ils vont contre l'intention de prévenir le mal, parce qu'avec de pareilles maximes la justice n'est pas possible : l'horreur du sang conduisant à un autre genre d'iniquité pire que le premier. En effet, on a voulu se montrer humain et ne pas attenter à la vie des plus infâmes criminels, et aussitôt les mêmes philanthropes se sont hâtés de faire remarquer l'écueil en disant : Croyez-vous donc avoir plus de droit sur la liberté de votre semblable que sur sa vie, l'une et l'autre ne sont-elles pas des présents de Dieu ? Quand vous l'aurez martyrisé pendant un demi-siècle dans un silence et un isolement complets, que vous l'aurez rendu fou ou idiot, en aurez-vous tiré grand profit, et votre conscience sera-t-elle beaucoup plus nette? Ce procédé est-il plus généreux?

Mais ce n'est point par des raisons que s'établissent le droit et la justice, c'est en vertu du fait, qui est l'opinion du plus grand nombre; quand cette opinion se déclare, le droit est établi; mais ce droit est toujours et ne peut être que l'oppression du petit nombre ou des délinquants. En considérant cette oppression comme une injustice, de quelque manière que vous vous y preniez, ce sera toujours une injustice. Il ne faut donc pas dire que la société n'a *pas le droit,* cela ne signifie absolument rien; mais il faut dire qu'il vaut mieux que les punitions soient douces. Or, nous soutenons dans cette dernière hypothèse, qui est la seule recevable, que l'on abuse beaucoup trop de l'esprit de charité, lorsqu'on prétend, par une espèce d'engouement fort louable, mais peut-être peu éclairé, que l'objet de la justice est de punir et non de venger.

N'est-ce point parler contre tout sentiment naturel que de prétendre que quiconque a tué un de mes proches, mon père, mon frère, ma femme, mon ami, un de ceux en qui enfin résident toutes mes affections, n'a pas attiré sur sa tête tous les effets de ma colère? Le désir de la vengeance, que la nature a imprimé dans le cœur de l'homme, est une conséquence de ce sentiment d'équité qui n'abandonne jamais le plus vil scélérat. Toute injure personnelle peut se pardonner, mais voir avec indifférence le meurtre des miens ne serait qu'une preuve de lâcheté et de complicité. Il y a donc dans la punition d'un crime à satisfaire la vengeance personnelle autant qu'à pourvoir à la sûreté de tous. La loi est un être fictif qui frappe sans passion après s'être emparée du criminel, et en fait un exemple; mais en même temps elle apaise la vindicte particulière qui se révolterait si elle ne s'était dépouillée du droit le plus naturel que pour le voir compromis et méprisé par un pouvoir impuissant et méticuleux. Il n'y a donc pas seulement un exemple dans le coup qui frappe le criminel, il y a une garantie contre l'envahissement de la justice individuelle au sein de la société; car si chacun ne peut se faire justice soi-même, en d'autres termes ne peut se venger, il faut qu'il y ait une vindicte publique, les Corses nous en donnent tous les jours des preuves bien caractérisées. Cela naturellement ne présume rien de la nature de la peine, mais il faut cependant qu'elle ne soit pas trop douce, car alors la loi n'atteindrait pas son but; il ne faut pas non plus qu'elle soit si cruelle qu'elle puisse satisfaire la vengeance personnelle.

Car nul n'ignore que celle-ci n'a point de bornes et que, dans les plus petites choses, elle dépasse presque toujours l'offense. On voit donc que le problème est difficile à résoudre, et qu'il est mieux en cela de s'en rapporter aux conseils de l'expérience qu'à une puérile dénégation de droit.

Il y a dans l'expérience quelquechose qui ne se raisonne pas et ne peut se raisonner, quelque chose qui tient plus de l'instinct que de la science acquise, et qui ne trompe pas lorsqu'il s'agit de l'humanité tout entière et des vérités premières et fondamentales. Supposer le contraire, c'est supposer quelque chose d'absurde et d'odieux et de tout-à-fait opposé à la raison qu'on invoque.

Par vérités premières et fondamentales, nous n'entendons pas ici des principes abstraits, de ces formules banales qu'on trouve dans toutes les bouches, parce qu'elles s'accordent avec l'intérêt du moment, et qu'elles ont servi de levier pour arriver au changement : les ambitieux et les déclamateurs ne sont que trop portés à en inventer ; mais nous entendons ce qui, entre deux contradictoires, se trouve convenable dans la pratique, nous entendons ce qui ne pouvant se formuler nettement et en termes précis s'effectue néanmoins. Prenons, par exemple, le mot équité, mot qui est au fond de toutes les controverses politiques ; il n'est personne qui n'ait le sentiment de l'équité, il n'est personne qui ne sache ce qu'il faut faire pour se montrer équitable, mais il n'est personne non plus qui puisse définir l'équité d'une manière satisfaisante. En effet, commande-t-elle de faire le bien dans la plus

large acception du terme? Non, car elle exclut les êtres *inférieurs*. Elle ne commande donc que de faire le bien à ses *égaux?* Pas davantage, car l'égalité n'est pas possible. Ce serait donc à ses *semblables?* Sans doute, mais l'inégalité étant nécessaire, l'équité ne peut s'entendre de son établissement, mais d'un ordre de choses déjà accepté. Ne faites pas à un autre ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît ne peut s'entendre de deux peuples qui se font la guerre, ni des droits que la guerre concède aux vainqueurs, ni de ceux en général qui, dans ces occasions, s'étendent sur la vie et sur les biens des personnes, et ce droit néanmoins, c'est la justice. Et non-seulement l'équité ne peut s'entendre des plus forts dans l'usage de leur droit, mais elle ne peut s'entendre du plus faible dans la reconnaissance de ce droit; car pour être fort une fois, on ne l'est pas toujours, ou du moins ne l'est-on qu'à la condition de suivre les mêmes maximes, mais c'est ce qui n'a jamais lieu tant à cause du contact des vainqueurs et des vaincus, que parce que toute société est sujette au changement. Le temps seul consacre ce droit, c'est-à-dire qu'ayant prescrit une volonté antérieure, il déclare la volonté actuelle imprescriptible. Mais y a-t-il quelque chose de plus choquant et cependant de plus vrai et de plus conforme à l'expérience?

En politique et en morale, il est impossible de tout raisonner, parce qu'embrassant le cercle entier des sciences et renfermant en elles la grande inconnue, il est mieux le plus souvent de s'en tenir à l'expérience, et que, d'ailleurs, comme dans tout ce qu'on n'entend pas,

les contradictions étant si multipliées qu'il est mieux d'accepter l'opinion commune tout en la dirigeant.

De tout cela, il résulte un vague pour la pensée qui nous porte à nous humilier devant la raison divine, et en même temps à pénétrer ses motifs; d'un côté, la foi fait accepter l'éternelle énigme du bien et du mal, elle représente la grande inconnue et réunit tout ce qu'elle a d'inexplicable; d'un autre, la science représentée dans toute sa simplicité par les mathématiques, en cherchant à pénétrer ce profond mystère, s'en imbibe tellement, qu'elle finit par en prendre la nature et par s'y perdre. Il vient un point où elle ne fait qu'égarer, et où il faut plutôt juger par le sentiment. Dans la religion toutes les sciences se perdent, et toutes les religions dans la science.

Il y aura toujours, au fond de tout système politique, une issue, un faux fuyant qui le rendront défectueux.

On met tout l'avenir du genre humain dans le perfectionnement des sciences; ceux qui l'ont mis dans celui de l'agriculture ont été très conséquents; car le bon marché et l'abondance des vivres sont la base de tout bien-être ultérieur, bien-être que toutes les sciences dignes de ce nom ne doivent jamais perdre de vue. La question capitale est donc, nous le voulons bien, dans les progrès de l'agriculture, c'est-à-dire dans la possession de procédés qui fassent rendre à la terre moitié, double, et quadruple de ce qu'elle rend maintenant avec les soins les plus constants et les plus éclairés. Mais lorsqu'on sera en possession de ces procédés, la population se mettant de suite au niveau

des récoltes, la situation sera toujours la même, c'est-à-dire difficile pour les classes indigentes ; d'où il faut conclure que les intérêts matériels ne peuvent pas tout à eux seuls, mais qu'ils peuvent beaucoup pour le bien-être de la généralité des hommes, puisqu'ils les invitent en quelque sorte à naître. En effet, ce qui porte les hommes à engendrer n'est que le sentiment du bien-être, peut-on dire ; dès qu'ils ne se trouvent pas trop resserrés, ils s'entourent volontiers d'une famille. Il y a là du vrai, mais il y a aussi quelque chose de spécieux qu'il faut se garder de confondre avec le vrai. L'observation démontre sans réplique que les pauvres sont ceux qui ont le plus d'enfants, et que le sentiment aristocratique balance singulièrement dans les classes élevées le désir de la reproduction, et non-seulement le sentiment aristocratique, mais le seul amour de la progéniture pour ceux dont la fortune est médiocre. Au contraire, ceux qui n'ont rien à donner à leurs enfants qu'un état, s'inquiètent généralement peu d'un peu plus, ou d'un peu moins de misère. Que la crainte de voir la misère atteindre ses enfants puisse être bannie dans certaines circonstances fort rares, comme aux Etats-Unis, par exemple, c'est ce qu'on ne peut nier ; mais on peut soutenir que dans tout pays anciennement peuplé et là où l'héritage sera une conséquence nécessaire de la propriété, où la propriété tendra à s'agglomérer, une dépopulation proportionnée s'ensuivra, surtout si le droit d'aînesse est proscrit, selon les idées nouvelles ; car alors l'orgueil du sang, le désir de se perpétuer dans sa race, si naturel au cœur humain ; celui de transmettre sa

puissance à ses descendants, donne des scrupules que la seule humanité ne fait pas toujours naître. En outre, aucune barrière positive ne séparant l'aristocratie de la plèbe, ce sentiment s'étendra fort loin, et tel petit bourgeois ne comptera que deux ou trois enfants, tandis qu'un pauvre diable en nourrira dix ou douze.

Mais ce sont de ces derniers dont nous avons seulement à nous occuper, comme étant les plus nombreux, et nous devons reconnaître que pour eux, plus le bien-être matériel prend d'accroissement, plus leur nombre augmente, plus ils montrent de penchant à se perpétuer par une raison directement contraire à celle de l'aristocratie. Or, le grand art pour satisfaire ce penchant, est que chacun occupe le moins de place possible, qu'il se gêne davantage et de plus en plus ; qu'il fasse abnégation de sa liberté *extérieure* au profit de sa liberté *intérieure*. De sorte que le principe matériel engendre et nécessite son contraire. Ainsi, pour éviter les désordres de la prostitution en tant qu'on l'envisage comme enfantée par la pauvreté[1], ou du moins, pour en contrebalancer les effets, il ne reste que la continence, et le mérite de la continence est fondé sur un préjugé. Par conséquent, d'un côté un vice hideux, révoltant, de l'autre un noble effort sur soi-même.

(1) Nous parlons seulement de la pauvreté ; mais il est évident que la prostitution a sa source véritable dans le luxe ; car la *pauvreté* n'est, comme la *richesse*, qu'un terme relatif. La prostitution est de tous les états : c'est le vice de la débauche en général, ou le désir de se livrer à tous ses penchants. La prostitution est surtout le plaisir considéré comme un moyen, ou bien le plaisir seul indépendamment du devoir.

Si le goût du bien-être matériel fait un devoir du célibat, la continence, quoi qu'on dise, ne peut jamais cesser d'être une vertu dans tel état de société que ce soit. D'ailleurs, jamais époux ne méprisera la virginité de sa femme; or, quel meilleur moyen d'encourager les jeunes filles à la patience que de la leur faire envisager comme une chose sainte et respectable? et comme il est impossible qu'une sainte action cesse de l'être, il a bien fallu faire une perfection de la continence. Supposez le contraire un seul instant, et vous serez surpris des mœurs étranges qu'une si monstrueuse opinion introduirait parmi la jeunesse et jusque dans les familles : les conséquences sont abominables sous tous les rapports, si abominables que, quand même on trouverait le secret de produire la richesse sans la pauvreté[1], c'est-à-dire la lumière sans son ombre, on ne parviendrait point à amoindrir ce que ces conséquences ont de funeste.

Les honneurs que l'on rend à la virginité n'ont d'autre but que de prévenir ces tristes désordres.

On s'habitue à regarder la continence comme *inutile*, les vierges comme à charge à la société qu'elles n'augmentent pas tout en *consommant* les produits du travail; on a fait des livres pour *l'éducation des mères de famille,* où l'on s'élève contre le mépris de la chair, contre le célibat des prêtres romains, contre la virginité, comme si tout cela avait plus de rapport avec l'objet de ces sortes d'ouvrages que la doctrine de Descartes et la métaphysique de l'école; car rien de

(1) Il n'est pas question ici de la mendicité.

tout cela n'est propre à faire l'éducation des mères de famille, auxquelles il est peu nécessaire, au reste, d'inspirer du mépris et de la haine pour la religion, quelle que soit cette religion. Mais les mères de famille, celles qui sont dignes de ce nom, ont heureusement plus de sens que ceux qui entreprennent de les réformer; elles ne dissertent pas sur ces choses-là.

Avant d'attaquer certains préjugés, il faudrait faire comme tous les hommes prudents : tourner sept fois sa langue dans sa bouche. Ce ne serait pas le moyen de faire de gros livres ni d'en faire beaucoup, mais de les faire meilleurs; ce ne serait pas le moyen de faire beaucoup de bruit, mais de dire des choses sensées et intelligibles; nous n'aurions pas autant de législateurs, mais les lois y gagneraient; et peut-être serait-il à souhaiter de voir se calmer cette fièvre de réforme et ce déluge de réformateurs, lorsqu'il est évident que ceux qu'on entreprend de réformer valent mieux que les réformateurs eux-mêmes, à en juger, du moins, par les échantillons qu'ils nous donnent tous les jours. Ainsi, les uns, parce qu'ils veulent du mariage, ne veulent pas de la virginité, mais d'autres, plus positifs, sont là qui déclament contre toute espèce de retenue, qui ne veulent de la chasteté d'aucune manière, quelque nom qu'on lui donne, tant il est vrai que l'abandon d'un idéal lâche aussitôt la bride à tous les excès!

Non-seulement il y a, dans toute croisade contre la virginité, ignorance du cœur humain, mais une tendance en contradiction avec le but même qu'on se propose; bien des femmes répugnent au mariage, et nous ne voyons pas pourquoi on forcerait leur incli-

nation lorsqu'on peut lui faire prendre une direction salutaire. Il est des préjugés auxquels il est bon que la raison se soumette, car s'ils ont un but, ils n'en ont qu'un, au lieu que si les commentateurs veulent les expliquer, ils en auront autant que de commentateurs, parce que chaque commentateur a un but différent et des facultés différentes. Mais presque toujours ils paraissent absurdes, parce qu'ils sont le résultat de quelque contradiction des penchants, parce qu'ils sont un sacrifice où la raison individuelle n'entre pour rien. Il ne faut donc pas s'élever contre eux à chaque instant, car on serait fondé à ne trouver que préjugés partout. Si l'on traite la virginité de préjugé, nous voulons dire dans le mauvais sens du mot, le mariage ne paraîtra bientôt plus lui-même qu'un préjugé. On peut fort bien vivre, en effet, et procréer sans cela, ne manquera-t-on pas de dire.

Il faut un idéal, et la virginité est l'idéal de la chasteté. Dans l'état même de virginité, il y a encore un idéal; car bien que la virginité existe de fait, il y a toujours des scrupules de conscience qui font que la jeune fille la plus pure doit toujours ne pas se trouver assez pure. Le cri de la nature prépare des remords, et jamais une telle perfection de chasteté, qui ne peut être atteinte dans la solitude, n'a été, en tenant compte des différences d'état, la compagne du mariage.

L'idéal en tout, et ici particulièrement, est la meilleure garantie de liberté et de moralité. Il faut que, jusque dans l'usage du mariage, existe la possibilité de la coulpe, car autrement le mariage qui n'a pas seulement un but sensuel s'avilirait. Il faut donc pou-

voir, à cet égard, ramener les idées à un type qui justifie l'aversion. Mon Dieu! le monde est bien assez peuplé, et il se peuplera bien sans qu'il soit besoin de prendre tant de souci sur le chapitre de la propagation de l'espèce, outre que c'est une question sur laquelle les philanthropes ne sont pas d'accord, que celle de savoir s'il est bien de nous encaqueter ici-bas comme des harengs.

La virginité est une belle protestation contre l'excès contraire, et la rachète sans doute aux yeux de Dieu ; et il est doux d'avoir à reporter ses regards vers un si pieux dévouement; lorsque des légions de prostituées errent par nos villes, voilà un spectacle qui demandait bien que l'on se mît en frais d'éloquence au lieu de s'épuiser à vouloir détruire le dernier prestige de la religion, le plus noble et le plus respectable refuge de la faiblesse. Car laquelle est préférable après tout, dans l'intérêt de la morale, une vierge ou une prostituée? Or, il est évident que la population, devançant presque toujours la production dans les pays peuplés anciennement, il faut ou que de pieux sacrifices balancent les effets du bien-être, ou que le vice dévore les malheureuses qui n'ont de ressources qu'en lui. Le mariage est le milieu de la raison, mais c'est un milieu qu'il n'est pas donné à tous d'occuper. Ainsi de deux choses l'une, ou il faut recommander des vices odieux, ou encourager à la pratique de la vertu et à l'amour de l'idéal. Car les hommes sont ainsi faits, que s'ils ne cherchent pas le bonheur dans les privations, ils progressent en sens contraire, s'ils ne montent pas, ils descendent; et, au lieu de chercher à mieux faire, ils

mettent toutes leurs joies dans la recherche de ce qui est défendu, c'est-à-dire dans la nouveauté du mal. Les vicieux veulent la même chose que les honnêtes gens, mais ils prennent des voies tout opposées et bien moins capables de remplir leur but. Comme eux, ils veulent souvent ce qui semble entraîner le plus de gênes et d'inconvénients, de sorte que le mal ou ce qui en a l'apparence, car il leur faut au moins l'apparence, devient pour eux une source de jouissances d'autant plus vives que le danger est plus grand et plus menaçant; ils ne croient à la félicité que lorsqu'ils craignent la vengeance de la société outragée, ou lorsque, poussés par d'infâmes désirs, il foulent indignement aux pieds toutes les lois divines et humaines. Mais, tourmentés du besoin de jouir, leur âme flétrie, incapable d'émotions, ne ressent plus ces palpitations que font naître des désirs inconnus... Arrivés, par une pente rapide, jusqu'au fond du gouffre, la privation de ces plaisirs, qu'ils avaient cru y trouver, est leur premier châtiment; en vain leurs sens dépravés en cherchent-ils de nouveaux, leur cœur est desséché et leur esprit s'épuise...

On a voulu rejeter ces espèces d'anomalies sur la rareté des femmes, c'est une ridicule absurdité. Il est reconnu que ceux qui sont le plus livrés à ce vice, ce sont les riches : ceux qui n'ont qu'à en appeler à leur bourse pour être *heureux*. Voilà où conduiront toujours les jouissances faciles et la perte du sens moral : la dégradation de l'individu et le mépris des devoirs les plus sacrés. Des excès opposés à ceux-là, offerts en exemple, ne sont pas aussi inutiles qu'on le pense, car

combien de cœurs égarés ne peuvent retourner à la vertu qu'en se jetant aussi loin qu'ils le peuvent de leur première manière de vivre? S'ils louvoyaient, au lieu d'aller vers un pôle opposé, ils succomberaient aussitôt. Il est des hommes qui ont besoin de planer aux nues pour ne pas rouler au fond du précipice.

Le crime a sa volupté comme la vertu, sauf à trouver en lui-même son châtiment, comme l'autre sa récompense ; il a de plus qu'elle la bizarrerie et l'étrangeté des moyens, l'infamie des résultats, et le scandale de la découverte. Une triste expérience n'apprend que trop qu'il est des êtres ainsi faits, que leur unique bonheur est de se rouler dans la fange, et d'en tacher tout ce qui les approche. Ils ne goûteraient aucun plaisir si cette fange ne faisait soulever le cœur des gens de bien. Le déplorable génie de quelques écrivains ne proclame que trop cette vérité, et prouve que, jusque dans les derniers replis des vices les plus hideux, les contrastes existent, et qu'ils sont d'autant plus prononcés que le crime est plus abject. Ils justifient cette remarque de tous les historiens que la volupté et la cruauté s'allient presque toujours dans les mêmes hommes, et que les plaisirs des tyrans blasés revêtent toujours un caractère profond d'insensibilité et d'atroce égoïsme. Ainsi, ceux qui, à l'exemple de certains romanciers, ne se sont pas décidés à prendre un fond moral pour donner plus de sel au vice comme un relief et une saveur, ont puisé dans leur détestable imagination les plus singuliers moyens d'opposition et de contrariété. Comme il ne reste plus de cœur à ces malheureux pour sentir l'amour, ils mettent leur esprit et leur corps

à la torture, d'autres jouissent encore de leur dépravation morale, mais eux n'ont plus que la douleur physique pour toute ressource, contractant dans le mépris qu'ils ont pour eux-mêmes celui de l'humanité, ils deviennent aussi cruels que méprisables; seuls avec le sentiment de leur abjection, la vue des joies innocentes est pour eux un continuel supplice, et ils deviennent aussi lâches que vils et cruels, ils ne cherchent plus le contact de la vertu que pour la deshonorer et se rire de ses mépris, pour jouir de ses remords et de ses larmes, et l'abandonner à la honte et au désespoir. Méchants pour n'avoir pu combattre leurs penchants désordonnés, méchants pour leur avoir accordé l'empire, ils deviennent encore plus méchants lorsque, tout entiers à leurs passions, ils sentent la nécessité de les raviver par ces souffrances qu'ils avaient voulu fuir..... et lorsqu'ils ont épuisé sur eux-mêmes cette coupe abominable, lorsqu'il ne leur en reste plus que la lie, ils la présentent encore à des victimes infortunées pour éprouver au moins une dernière lueur de sensation au spectacle de leur agonie.....

Ou la liberté des penchants est la liberté d'en venir là, mais sans se cacher, sans rougir, avec l'idée d'une action toute simple, d'un plaisir savouré à l'aide de recherches permises et savantes; ou il y aura combat obligé, retenue, c'est-à-dire des mœurs et une opinion, ou il y aura impulsion fatale dans la marche du cœur humain. Il n'existe pas d'autre manière de concevoir une société. Mais la première et la troisième supposition sont absurdes.

Ceux donc qui promettent de transformer en par-

fums les immondices de la société, ne font autre chose que de dire que l'odeur du jasmin est aussi agréable à celui qui l'aspire habituellement qu'à celui qui ne le fait qu'à de rares intervalles; mais c'est un fait que les parfumeurs ne sentent rien dans leur boutique, il n'y a que ceux qui viennent y acheter qui soient impressionnés d'une manière agréable. Quant au parfumeur, il ne souhaite que de respirer le grand air. L'air qui nous semble inodore a pour lui un grand attrait. Toute mauvaise ou toute bonne odeur, lorsque l'air n'en est pas vicié, devient insensible à la longue, nos organes s'y habituent, et c'est peut-être parce que l'air est un milieu qui nous environne depuis la naissance jusqu'à la mort qu'il est inodore.

De même, plus on devient riche, plus les plaisirs deviennent faciles et fréquents, c'est-à-dire moins ils sont des plaisirs; plus on est pauvre, plus ils sont rares, mais aussi plus ils sont vifs. Mais l'extrême richesse et l'extrême misère finissent par les rendre impossibles, l'une par la privation, l'autre par la satiété; il n'y a que la médiocrité sans doute qui puisse goûter le bonheur; mais encore pour constituer un milieu, il faut des extrêmes, sans quoi l'on retomberait dans l'égalité d'indifférence; et que l'on note bien que ce n'est point là de la morale faite au prône, mais des observations que tout le monde est à même de faire, et qui empruntent une grande partie de leur vérité à la géométrie pour parler avec tout le monde. La comparaison fait toutes les jouissances physiques, il en est de même des jouissances morales : « Retournez chez vous, disait Jacques Ier à ses courtisans qui abon-

daient à sa cour plus qu'il ne l'eût voulu, à cause de sa pauvreté et de la dureté du parlement, ici, vous n'êtes que de frêles exquifs, et chez vous, vous paraissez des vaisseaux de ligne. » Il ne voulait pas les mécontenter, et pour les faire partir il les prenait par leur faible. N'est-ce pas également la comparaison qui fait le bonheur des femmes, en faisant triompher leur beauté, leur toilette et leurs diamants? Vont-elles à un bal où elles sont éclipsées, elles s'en retournent au logis honteuses et confuses.

Mais ces observations, justifiées par la science et par les faits, nous ne commettrons pas l'imprudence de les abandonner à leur propre évidence, nous savons trop qu'il est des hommes toujours prêts à crier au sacrilége lorsqu'ils voient leurs adversaires obligés de franchir ce dangereux passage, dangereux sans doute tant qu'on en fait un piége pour faire retentir les mots de cœurs étroits et de petites intelligences. Mais nous diminuerons beaucoup le danger si nous mettons tout amour-propre de côté pour ce qui a rapport à la dernière accusation ; quant à l'autre, nous n'essaierons de la faire retomber sur qui que ce soit. C'est une question à vider entre le *mécanisme* et la *charité,* et qui ne nous appartient nullement. Elle a été agitée, il y a plus de deux mille ans déjà, entre les deux plus illustres représentants de la philosophie : Platon, qui prétendait tout faire reposer sur les nombres, et Aristote, qui le lui reprochait, alléguant qu'un gouvernement parfait, exempt de maux, détruirait dans l'homme les sentiments les plus généreux et les plus nobles instincts, ou du moins, les rendrait inutiles en lui en-

levant jusqu'à l'occasion de compatir aux souffrances de son semblable; mais nous nous garderons bien encore de nous mettre à l'abri de l'autorité d'une aussi pauvre tête, d'un pareil débitant de sornettes, comme l'appellent quelques-uns, car on pourrait bien nous répondre ironiquement qu'à ce compte, plus il y aura de misérables, plus on aura occasion de faire montre d'une grande générosité. Les raisons sont toujours faciles à trouver quand on en veut trouver. En effet, comment ces sentiments ne seraient-ils pas traités de sornettes par ceux qui font tout consister dans l'intérêt *bien entendu,* dans la solidarité matérielle de la production, et même des échanges? Celui qui soulage l'infortune ne reçoit rien, l'intelligence n'a rien à faire ici, il n'y a plus de mécanisme.

Pour notre compte, nous serons plus équitable que les partisans exclusifs du mécanisme, et nous dirons qu'en effet l'expérience prouve de reste que les aumônes distribuées par des mains peu éclairées ne font qu'accroître la misère, et qu'il ne faut pas qu'un bon cœur pour faire le bien, mais une certaine somme d'intelligence, un certain esprit d'administration, un calcul quelconque, du *procédé* enfin, et qu'à cet égard des hommes très habiles, sans inclinations généreuses, avec le seul amour propre de faire triompher leurs idées, peuvent sinon *faire* mais *produire* beaucoup de bien, nous voulons dire rendre le bien plus productif, et ce sont les administrateurs. Mais nous ajouterons que cela ne suffit pas sans l'esprit de charité qui ne dépend nullement du procédé et qui cependant met tout en mouvement; c'est comme la force qui

anime le monde et fait mouvoir tous les rouages. On voit que partout et toujours la morale ne peut être comptée pour un jeu. Nous ne nions pas l'efficacité des moyens, mais tout ce que nous pouvons faire de mieux en leur faveur, c'est de leur donner une valeur égale à la puissance qui les rend efficaces, mais c'est toujours un des éternels problèmes de la philosophie, l'*opposition* du *dynamisme* et du *mécanisme*. Aucune des deux réalités n'est *réelle* sans l'autre ; mais c'est sur la première que porte toute la morale et la vie des sociétés, c'est-à-dire les croyances et les préjugés à jamais inséparables.

Nous dirons donc que vouloir éteindre la charité peut être une entreprise très charitable dans son principe, mais que ce serait là le dernier acte de religion et de charité, si, par impossible, on pouvait réussir, et que les cœurs *larges* aujourd'hui se rétrécieraient bientôt ; il y a plus, l'homme n'aurait plus que des sens, il serait dépourvu de cœur, et c'est à quoi ont peu songé les mécaniciens qui proclament la liberté des penchants, conséquence naturelle dès qu'on rejette la charité, car la charité ne vit que d'abnégation.

Nous sommes loin pour cela de dire que les sociétés ne vivent que d'abnégation, le contraire a été dit au commencement de cet ouvrage et dans toute la suite, mais elles ne peuvent s'en passer. Or l'abnégation ne vit que de préjugés, et les préjugés n'ont aucun rapport avec la science ; nous croyons ici ne dire aucune banalité, ni laisser échapper une phrase toute faite, et nous croyons aussi ne pas man-

quer au malheur, parce qu'en constatant son existence nous constatons le remède; remède rendu toujours plus efficace par le bon emploi de la charité, mais enfin que le bon emploi lui-même ne peut toujours qu'amoindrir, parce que, comme dans tous les contraires, le point d'union des deux principes de charité et d'administration est à l'infini comme la racine d'un nombre sourd. Nous verrons que cette racine de mal par la loi du hasard atteint les riches comme les pauvres; outre que dans la société telle qu'elle est, les riches ne sont pas toujours riches, ni les pauvres toujours pauvres. D'ailleurs, toutes les théories n'empêcheront jamais qu'une tuile ou une cheminée ne tombe sur la tête d'un grand personnage, et que celui qui est dans une position plus humble ne file cependant sa carrière d'un bout à l'autre. Il y a, et il y aura toujours, à part l'inégalité de condition, une très grande inégalité de destinée; mais de celle-là on n'en tient pas compte, parce qu'on ne peut en dresser l'inventaire, et c'est une lacune vraiment regrettable.

Ainsi cette idée, que tous les hommes doivent être également heureux, n'est fondée que sur le préjugé de l'égalité absolue; elle n'a et ne peut avoir d'autre origine. En effet, l'égalité de sens commun, l'égalité morale veut que les hommes *aspirent* au même bonheur, mais l'égalité absolue veut qu'ils y *atteignent;* elle veut, par exemple, que si une femme fait de nombreuses passions, elle soit la possession commune; car autrement il n'y aurait qu'aspiration et non satisfaction : les destinées ne correspondraient plus aux dé-

sirs; elle veut encore qu'une femme d'une grande beauté récompense l'amour d'un homme difforme et aux dehors repoussants, c'est-à-dire qu'elle veut un sacrifice; or c'est justement le sacrifice que l'on rejette.

Mais nous imaginons que si Dieu avait voulu faire tous les hommes également heureux, il eût commencé par rendre égaux leurs besoins et leurs facultés, et que s'il leur a donné des facultés et des besoins inégaux, c'est qu'il a voulu les rendre plus ou moins heureux, et que s'il les a rendus plus ou moins heureux, le mal doit exister comme le froid existe alors même que le thermomètre monte à 50° au-dessus de zéro. Il existe au Sénégal comme ici; comme le mal existerait dans une société plus heureuse que la nôtre; et alors on ne sera sensible au bien qu'en proportion du mal, et *vice versâ;* comme on est, au Sénégal, sensible au froid en proportion de la chaleur; le froid du Sénégal est justement ce qui tue les Européens, bien que la température des nuits soit infiniment plus basse que la température de nos hivers. Nous sommes assez bien partagés chez nous, mais pour le savoir il faut aller sous la ligne ou sous les pôles.

Il n'est personne qui n'ait fait cette réflexion que Dieu, qui est tout-puissant, aurait bien pu nous faire vivre sans manger, comme il aurait pu faire produire des citrouilles aux chênes; et cependant il ne l'a pas voulu. Ou bien s'il était absolument nécessaire que notre palais soit affecté par une sensation agréable, il pouvait, comme ceux qui veulent transformer les excréments de la société en parfums, transformer

ceux du corps humain en aliments parfumés. Qu'on nous pardonne cette comparaison en faveur de nos intentions, car nous avons lu dans tant de livres que si Dieu n'avait pas agi de telle ou telle manière, il eût été injuste, que l'envie a bien pu nous prendre aussi d'examiner, à notre tour, la sagesse des moyens providentiels. Pourquoi ne serions-nous pas convaincu comme d'autres, que ce moyen ne soit le plus digne de la bonté divine? Y a-t-il une seule raison à nous objecter? Car enfin que de calamités nous eussent été épargnées, si le strict nécessaire nous avait pu être ainsi assuré à tous? Ce qui fait naître tous les crimes, n'est-ce pas le désir d'avoir du pain pour ses vieux jours? De cette manière on en aurait pour toute sa vie. Personne n'aurait plus d'inquiétude, tout le monde serait heureux et content. Pas de gendarmes, pas de clôtures; le vol serait impossible et les végétaux n'existeraient que pour récréer la vue des heureux mortels qui porteraient avec eux sans la moindre peine ni le plus petit embarras leur sac à provision. La vie ne serait plus qu'un long festin, et au lieu de toutes les malédictions et de tous les blasphèmes qui frappent la voûte céleste, on n'entendrait pas d'hymnes en l'honneur du Très-Haut dont on n'aurait plus besoin, on n'entendrait rien du tout, ce qui dans certain cas peut paraître préférable.

Voilà notre utopie et nous l'émettons sans suffisance comme sans présomption, sans employer ce ton provocateur avec lequel quelques théoriciens ont habitude de s'adresser à ceux qui ne pensent pas comme eux et qui, parce qu'ils caressent un faible du cœur humain,

s'imaginent avoir découvert la vérité, sans s'embarrasser si chacun, de son côté, ne croit pas la même chose.

Partout les intentions sont bonnes, les moyens seuls diffèrent.

Nous pensons donc que si le roi Midas a manqué de présence d'esprit, c'est de n'avoir pas obtenu d'Apollon cette faculté qui, à coup sûr, valait mieux que celle de faire de l'or que souhaitaient si vivement aussi messieurs les alchimistes *du moyen-âge*. Cela eût été infiniment plus utile pour vivre avec économie et sans peine. Leur pierre philosophale n'eût servi qu'à abaisser la valeur de l'or au-dessous de celle du plomb et même des pierres, et n'eût enrichi personne, au lieu que cette découverte, en rendant toutes les autres à peu près inutiles, enrichirait tout le monde.

Que les hommes à préjugés se révoltent de ce conseil, nous concevons cela, mais nous ne pourrions concevoir que ce soit ceux qui passent leur temps à dire que le monde est imbu de préjugés; car, au fond, le dégoût pour ce qui est naturel est un préjugé absurde. Voyez les médecins, ils n'en témoignent pas davantage sur cela qu'à regarder la langue de leur malade, et c'est pour eux une des plus belles parties de la création. Si donc l'être souverainement bon et puissant n'a pas choisi ce moyen, c'est qu'il ne l'a pas cru le meilleur, mais ce n'est certainement pas par des raisons de convenance et de bonne société, puisqu'il a voulu que nous naissions près de cette impure substance, comme le remarque Voltaire avec un accent de profond désespoir fort comique et une bien plus grande propriété d'expression. C'est sans doute ce qui

rend ce philosophe si cher à ceux qui pensent que les choses ne sont pas disposées à leur goût; car il semble que s'il ne tenait qu'à eux, ils nous feraient naître sur des roses, comme on fait accroire que cela est en effet aux petits enfants curieux. Ce que, par parenthèse, Jean-Jacques trouve fort mal, il voudrait qu'une mère répondît toujours ce qu'une femme d'esprit, — car il n'y a que les femmes d'esprit à imagination vive capables de pareilles excentricités, — répondit à son fils, très jeune garçon d'une intelligence précoce, qui s'avisa de lui demander comment se faisaient les enfants. A son avis cette dame fit merveille en lui donnant, comme maître Pangloss à son disciple, une leçon sur la cause et l'effet. Belle imagination! réponse vraiment admirable! Et si le petit garçon eût voulu remonter de cause en cause, comme il arrive presque toujours, il eût sans doute fallu ou que la mère le fît taire enfin, ou le rendît encore plus savant, et tout cela sous prétexte de ne pas éveiller sa curiosité! Mais, en vérité, n'est-ce pas vouloir trouver, à toute force, que l'on élève mal la jeunesse, et se moquer des contes de nourrices et de gouvernantes vulgaires? Et ne reconnaît-on pas le sophiste qui a la faiblesse de vouloir toujours penser autrement que tout le monde, et qui, à chaque inconvénient, voit un précipice? Le bel élève qu'un enfant de sept ans qui saurait l'alpha et l'oméga des secrets de l'amour! Gouvernantes imbéciles qui répugnez à dire la vérité, allez demander conseil à celles qui la montrent, elles vous diront sans doute, — car on a toujours des raisons, — elles vous diront qu'il vaut encore mieux satisfaire la curiosité que l'é-

veiller sur ce chapitre. Et cette raison vaut bien celle du philosophe de Genève. Vous doutez cependant qu'il se trouve des gens capables de cela? Mais il y a pis, il y a ceux qui ont doctement conseillé *d'utiliser ce puissant moyen d'éducation.* Après Jean-Jacques, qui ne veut que l'image, il y a Helvétius qui veut la réalité; à son tour il vous dira, entre deux quolibets, les rapides progrès, l'immense développement moral qu'on peut obtenir ainsi; il vous dira, cet homme honorable qui offre ce contraste bizarre, et heureusement assez fréquent, de tout une vie passée à faire le bien et à dire le mal, il vous dira qu'il serait aussi beau qu'édifiant qu'après un bon thème un gouverneur menât son élève chez les filles, et qu'au milieu des plus doux ébats il lui rappelât que c'était sa bonne conduite qui lui avait valu cette digne récompense! Nous ne nous souvenons plus s'il ne parle pas de faire venir la musique.

Réformateurs, continuez votre œuvre, la liberté le veut ainsi, mais tenez-vous sur vos gardes, car voilà de tristes exemples, et il ne serait pas difficile d'en accroître la liste ni d'aller bien loin pour cela.

Il n'est pas une des opinions que nous venons de passer en revue qui n'ait été émise pour guérir le monde de ses préjugés; d'où l'on doit tirer cette conclusion fort logique que la raison n'est nulle part ou qu'elle est partout, dernière contradiction qui vaut à elle seule toutes les autres, mais qui, dans l'un et l'autre cas, a nécessité et nécessitera toujours des lois auxquelles ne peuvent adhérer toutes les opinions, lois qui ne sauraient être, par conséquent, raisonnées dans leur principe.

C'est la différence des opinions qui a nécessité les lois, parce que c'est cette différence qui a causé la guerre et les dissensions. Ainsi donc les lois sont *nécessaires,* de quelque manière qu'on veuille entendre ce mot nécessaire, et leur existence prouve le pouvoir qu'a l'homme de les transgresser.

Un peuple sans lois serait un peuple sans mœurs; car ou les mœurs doivent tenir lieu de lois, ce qui vaut toujours mieux, ou les lois doivent remplacer les mœurs, ce qui est toujours le pire, mais enfin ce qui est encore meilleur que rien. En dehors des lois qui doivent être la fidèle transcription des mœurs, il n'existe aucune règle, aucune condition d'ordre dans les relations des hommes; car ces relations sont fondées sur un grand principe, la propriété, et ce principe suit, dans ses modes, les oscillations de l'opinion. Ce n'est pas à dire que les hommes n'aient toujours le sentiment de leur personnalité, mais pas au même degré; ils veulent toujours acquérir et jouir, mais, dans des conditions différentes, leur intérêt n'est plus le même. Faites que les hommes puissent jamais manger à la même écuelle sans disputer, et que les sexes se mêlent indistinctement sans que de jalouses préférences n'amènent la discorde, et vous pourrez abattre murs, haies et fossés, vous pourrez abattre toutes les barrières physiques et morales; mais tant que l'amour sera l'amour, tant que l'homme ne pourra voir sans courroux un rival audacieux aspirer à troubler son bonheur, tant que la femme frémira d'être la proie du plus fort, ou le jouet de quelques odieux tyrans, croyez à la sainte loi du mariage,

croyez aux mœurs et au glaive tutélaire. Tant que la propriété sera envisagée comme la clef des jouissances, comme le signe de la liberté, comme la satisfaction de l'orgueil, croyez à l'amour du luxe et à la corruption, croyez à l'épée de Thémis.

Pour compléter le cadre de cet ouvrage, il nous reste à reconnaître, comme dernier élément de liberté, la valeur morale du rôle que joue le hasard dans nos destinées; et comment, en échappant à toute idée d'équité, il est un des principaux piliers de la morale; c'est à cette intention que nous avons insisté dans la première partie [1] sur son existence.

(1) Chap. IV.

CHAPITRE XI.

Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue du hasard.

L'homme ne produirait-il que par l'intelligence, et la solution d'un problème de géométrie peut-elle déterminer la conception d'un poëme épique?

De toutes les aberrations de l'esprit humain, la plus grande, sans doute, est évidemment celle qui prétend soumettre toutes les relations sociales au calcul.

Mais ces relations étant fondées sur un principe simple comme tout ce qui appartient à la morale, les chiffres n'ont aucune prise sur elles. Il y a dans l'univers quelque chose d'insaisissable, et ce quelque chose se trouve répandu partout, et se mêle avec tout ce qui est susceptible de calcul, assez pour qu'en toute chose la certitude des principes nous échappe.

Nous posons d'abord que toute science qui s'appuie sur des croyances n'est pas une science, et telle est la prétendue science politique. Car, ou les croyances sont utiles, ou elles ne le sont pas. Si elles sont utiles, parce qu'elles sont des croyances elles ne peuvent être soumises à une démonstration rigoureuse, autrement elles ne seraient plus des croyances, elles seraient la certitude. Mais la certitude absolue positive est un vérita-

ble contre bon sens, car il importe moins, comme nous l'avons vu, de savoir si Dieu existe que de savoir *comment* il existe. Mais si l'on savait ce comment on saurait tout. Cette toute-science supposerait à la vérité les croyances inutiles; mais qui se flatte de cette toute-science? c'est aux partisans de la certitude à répondre.

En admettant que la politique soit une science, les législateurs qui acceptent les croyances ne les acceptent que comme une immense duperie, et alors, à plus forte raison, doivent-elles contrarier leur science, qu'ils donnent comme une chose des plus sérieuses.

Mais en employant le mot science politique, on cherche si peu à se rendre compte de sa valeur, qu'il n'est pas rare de l'entendre confondre dans le discours avec l'art de gouverner les hommes. Entendrait-on par science la politique spéculative, et par art la pratique des maximes posées pour les entendus? Mais les praticiens se sont toujours fort peu souciés des idéologues, et il faut avouer qu'ils n'ont pas eu tort, car le papier endure tout, comme on dit; et s'il fallait tenter l'expérience de toutes les belles théories qui s'y trouvent exposées, on aurait fort à faire, et puis on ne contenterait personne : chacun donnant toujours à ses idées la préférence sur celles de son voisin. On est donc fondé à douter, au milieu de tant d'incertitudes, si la politique est véritablement une science, et si plutôt ses lois ne seraient pas la philosophie en pratique, un *je ne sais quoi,* quelque chose comme une âme de la société à laquelle on obéit sans connaître sa nature, et qui est répandu parmi tous les hommes pour leur inspirer le désir de se réunir, et la possibilité de se gouverner.

Car une science doit avoir des données certaines à l'aide desquelles il soit possible, par une suite de déductions rigoureuses ou d'expériences réelles, de former un corps de doctrine. Or, l'usage des livres et des choses ne nous apprend que trop qu'il n'y a rien de solide ni dans la signification dont les adeptes décorent le mot politique, ni dans ce qu'ils nous enseignent, puisque tout est contestable et continuellement contesté et remis, et que les plus grands parleurs paraissent être les plus instruits. Un léger coup d'œil sur la littérature pourrait bien nous en convaincre : romanciers, historiens, philosophes, chacun voit le bien à sa guise, et distille goutte à goutte le venin de ses bonnes idées.

Il est du reste étonnant que les grands politiques n'aient jamais appris leur métier, et qu'ils semblent nés tout exprès pour commander, tandis que la plupart de ceux qui ont été nourris sur les degrés d'un trône ne paraissent pas s'en douter. Il semble que ce soit un métier qu'il faut savoir faire d'instinct, métier difficile pourtant, et dont tout le monde veut se mêler. Ne serait-ce pas parce qu'il laisse beaucoup au hasard, et qu'il en est d'un grand politique comme de ces généraux qui gagnent des batailles, grâce à quelque cause inopinée et imprévue qui vient à point nommé les faire passer d'une défaite honteuse à une victoire signalée? Les uns soutiennent qu'il y a beaucoup de cela, d'autres que la fortune se lasse tôt ou tard, et finit toujours par donner gain de cause au plus habile. Il en peut être ainsi, et tel est à peu près notre sentiment. Mais il n'est pas moins vrai que tels gens incapables ont réussi en des entreprises que de

plus habiles qu'eux avaient inutilement tentées. C'est que, sans aucun doute, l'époque où ils naquirent, et les circonstances où ils se trouvèrent, firent pour eux ce qu'un homme d'esprit ne peut faire avec toute l'habileté du monde lorsque tout est conjuré contre lui.

L'habileté est peu de chose en politique sans la fortune. « O fortune! s'écriait Bonaparte touchant au rivage de l'Égypte et croyant apercevoir la flotte anglaise, encore trois jours! »

Il avait une assez bonne dose d'habileté, et il le savait, mais ce qu'il ne savait pas c'est l'époque où il plairait à la fortune de l'abandonner ; c'était elle qu'il devait toujours être porté à invoquer en toute circonstance; car il n'a peut-être manqué à d'innombrables capitaines que la fortune de Napoléon pour l'égaler, tant la fortune met encore plus de distance entre les hommes que le génie lui-même! Que manque-t-il au dernier d'entre eux pour régner sur le premier peuple de l'univers? que lui manque-t-il pour voir tout ce qu'il y a de grand dans les sciences, les arts, les lettres, la magistrature et la guerre s'incliner devant lui, disposer d'innombrables millions, commander les armées, remplir la terre de son nom, être accablé d'honneurs et voir autour de lui ses plus petites actions rehaussées comme quelque chose d'extraordinaire et de surnaturel? Ce qui lui manque est bien peu de chose en vérité, et bien indépendant de tout mérite personnel, de toute justice distributive; et, néanmoins, ce peu de chose suffit pour le précipiter du faîte des grandeurs, du plus haut point d'estime au dernier degré de misère et d'abjection. Ce

quelque chose est le *hasard*, qui lui a refusé l'entrée de tel ou tel ventre pour le jeter dans un moule que certes il n'eût pas choisi s'il avait été consulté.

C'est ce même hasard qui nous fait naître beau ou vilain, mâle ou femelle, sage ou fou ; c'est lui qui nous jette sur ce petit globe au lieu de nous donner des parents dans Saturne ou dans Jupiter ; de sorte qu'en remontant jusqu'au soleil et du soleil à toutes les étoiles, nous aurions fort à faire si nous voulions accuser l'injustice du sort et faire disparaître le hasard de nos destinées.

Ce que nous venons de dire n'est que le seul fait de la naissance, que l'on juge du reste ; car l'infini est dans tout et mène jusque dans les plus infimes détails, ce coin inaperçu de l'univers. C'est le hasard qui nous fait nos amis, nous choisit nos épouses, fixe le lieu de notre résidence ; c'est encore lui qui nous donne nos impressions et fait naître nos idées ; c'est à lui que reviennent les trois quarts de nos bonnes comme de nos mauvaises actions ; c'est lui qui nous enrichit ou nous appauvrit; c'est lui qui a découvert à Newton l'attraction universelle ; c'est lui qui a inventé la poudre, la vapeur, la boussole et presque tout, qui a changé par conséquent la face du monde ; c'est lui qui fait tomber dans nos mains les livres pernicieux ou ceux qui contiennent d'utiles enseignements ; c'est lui qui fait les grands hommes en les faisant naître à une époque voulue. Qu'eût été Alcibiade sans Socrate? un petit prostitué ; qu'eût été Socrate à notre époque? Que serait Louis XIV ou bien Grégoire VII? Il serait curieux de faire renaître ces illustres personnages et de les mettre

en action ; indubitablement ils feraient une assez plate figure. Socrate se verrait conspué par les adeptes d'une science nouvelle comme un radoteur qui pense que la vertu est un exercice violent, au lieu de savoir qu'en *pivotal* on y arrive à point nommé à l'aide de la *papillonne* et de la *composite*, avec autant de certitude que *deux* et *deux* font *quatre*. Louis XIV parlant de gloire saurait qu'il faut s'occuper de gain avant tout, et Grégoire VII n'aurait rien à démêler avec l'économie politique.

Mais que de hasards les passions ne font-elles pas entrer dans le monde ! car les passions ne calculent pas, c'est l'occasion qui les développe. Une rencontre au bal, un manque d'égards, une inclination déterminent les plus grands événements. On a énuméré dans bien des livres les changements que les femmes ont amenés dans le monde : rien n'est plus vrai, et c'est une chose qui restera vraie jusqu'à la fin du monde. Elles n'ont pas même besoin pour cela de s'occuper de politique; la politique ne leur a jamais convenu; ce n'est que rarement et par des considérations exceptionnelles, qu'elles sont appelées à diriger les affaires publiques, non que la plupart ne soient capables de s'en bien acquitter et qu'elles ne l'aient montré plus d'une fois, mais l'hérédité leur a toujours conquis le pouvoir et préparé la voie; elles l'obtiennent plutôt avec la balance qu'avec l'épée, et comme c'est l'épée qui décide de tout en dernier ressort, elle donne tout à ceux qui la portent. Mais les femmes jouent un bien plus grand rôle dans nos affaires; car au lieu de gouverner les hommes par la

force, elles les gouvernent par la sympathie et la spontanéité, pouvoir qui vaut mieux que celui de l'épée, en ce qu'avec tous les autres avantages il peut souvent leur mettre l'épée dans les mains en faisant agir ceux qui la tiennent. L'amour fait presque à lui seul toute la politique.

Il est vrai que nous ne voyons plus aujourd'hui de Pompadour faire naître de guerre de Sept-Ans, mais les cordes qu'elle faisait mouvoir existent toujours, bien que des mœurs plus sévères cachent le jeu. Aujourd'hui, comme autrefois, plus d'une beauté ignorée et besogneuse hier encore, devra au hasard d'une rencontre *heureuse* d'être environnée demain de toutes les aisances et de tout l'éclat du luxe, de toutes les commodités de la vie et de toutes les jouissances de l'amour-propre. Ainsi, voilà une femme qui n'a pas la passion du travail, mais qui a celle des belles parures et de l'oisiveté, et la nature et la fortune se réunissent pour combler ses vœux. Plus à plaindre peut-être parce qu'elle est plus favorisée, que d'envieuses malgré tout ne fait-elle pas ! Tout paraît appartenir au caprice et à la beauté. Fut-il jamais un savant aussi bien récompensé que madame de Feuchères ou que la belle princesse de Capoue? Les services personnels seront toujours les mieux rétribués, et surtout les services de cette nature.

Mais il n'est besoin d'être roi ou prince pour contenter ses passions et faire de leur objet une idole; aux rois et aux princes succèdent les banquiers plus riches qu'eux, ou les industriels millionnaires; il est vrai que ces derniers poussent rarement le favoritisme jusqu'à la mésalliance, ayant encore une bien plus

haute idée d'eux-mêmes ; c'est chez eux comme ailleurs, celui qui a cinq cents francs n'épouse pas qui ne lui en apporte que deux cent cinquante. Quand on est bien bas on veut toujours monter, jamais descendre, et quiconque ne voit la considération que dans l'argent, ne veut que de l'argent, et c'est tout simple. Le régime de l'égalité ne fait qu'avilir l'aristocratie, mais n'en change pas la nature. Le hasard est tout-puissant ; mais il a un terme fatal dans d'autres lois qui veulent que l'aristocratie se maintienne. Le cœur humain, d'ordinaire si vaporeux, lui élève ici comme une barrière infranchissable et s'en sépare nettement dans ses grands effets. Que deviendrait l'aristocratie sans cette barrière? que deviendrait la morale avec les emportements fiévreux de l'amour ou la passion sordide du gain? Duper de riches héritières ou de jeunes inconsidérés deviendrait la grande affaire des intrigants de tout état et de tout sexe ; il n'y aurait pas de prétentions que n'encourageassent la paresse et le mensonge ; non-seulement la sécurité des familles, mais la famille elle-même, n'existerait pas s'il pouvait s'introduire dans son sein des étrangers qu'elle n'aurait pas acceptés. Quelle grande nécessité ensuite de se créer une industrie et de songer à vivre d'un travail honorable, si de belles manières peuvent tenir lieu de tout mérite, car Dieu sait qui réussit en pareil cas ! Il y a donc ici quelque chose de fatal et de nécessaire sur lequel à son tour le hasard n'a plus de prise, mais où il s'infiltre cependant, et c'est ce mélange qui fonde l'ordre et la liberté.

La prudence consiste à prévoir ce qu'il y a de néces-

saire dans les choses, et la sagesse à ne pas voir que cette nécessité. Napoléon disait, au rapport de son neveu, Louis Bonaparte, lequel n'a pas profité de cet avis, «qu'il fallait toujours donner les deux tiers à la prudence et le troisième au hasard.» Ainsi, reconnaissons que si celui qui se fie trop au hasard peut éprouver de cruels revers, celui à son tour, qui compte trop sur sa prudence peut faire preuve d'une incapacité presque égale. Il faut donc qu'un homme d'état réunisse deux garanties de succès, la prudence et la fortune; et si la politique est une science, il n'est pas trop facile de voir à quoi pourrait servir la prudence, puisque la prudence n'est d'usage que pour éviter de donner trop au hasard. Lorsque je veux prouver que le diamètre ne peut mesurer la circonférence, j'y arrive par une suite de démonstrations où le hasard n'entre pour rien. Le hasard n'est donc pas ce qui fait la science; elle profite beaucoup du hasard, souvent, il est vrai; mais ce hasard est tout-à-fait indépendant de la science, c'est un heureux accident qui enrichit la science, et c'est tout. En politique, au contraire, ce hasard est la grande panacée qui remédie à l'éternel défaut de la règle. Ce n'est pas que nous voulions en rien diminuer le mérite de ceux qui se mêlent de gouverner: il est grand, au contraire, car il est singulier en son genre; mais nous tenons à définir la politique et à nous en faire, s'il se peut, quant au point qui nous occupe, une idée véritable, ce qui sera, nous le croyons, assez difficile.

Il y a des gens qui, pour dire *la science politique,* se prévalent de ce que la cinquième classe de l'Institut

a inscrit sur la salle de ses séances : Académie *des sciences morales et politiques*. Mais cela ne veut rien dire, si ce n'est que l'Académie des sciences morales et politiques n'est pas l'Académie de *la science morale et politique*. Il y a des sciences politiques plus ou moins certaines, plus ou moins vagues, on ne peut en disconvenir, mais il n'y a pas plus de science politique que de science morale ou sociale, il y a des sciences qui se rapportent à la politique et à la morale, voilà tout [1]. Ainsi, l'historien n'étant pas seulement un savant, il n'y a pas de *science historique pure*. Tout érudit, qui ne sera ni philosophe ni artiste, sera toujours un historien détestable. Voyez-vous dans l'histoire une grande sévérité dans l'investigation des faits? Mais la manière de procéder pour cela ne compose pas un corps de science, et, en serait-il ainsi, que cette seule condition ne suffirait pas pour faire une bonne histoire ni un bon historien.

Le savoir est indispensable pour écrire l'histoire, cela tombe sous le sens, comme il est indispensable pour être ministre ou pour commander une armée. Mais pour s'acquitter de tout cela, il ne faut pas n'être qu'un savant. Avoir une bonne tête, bien organisée, est la condition principale pour battre l'ennemi. Le grand Condé n'a-t-il pas fait un coup de maître le premier jour de son apprentissage? Vendôme ne gagnait-il pas des victoires à moitié endormi? Et les généraux de l'empire, enfants de la fortune, n'ont-ils

(1) C'est pourquoi nous voyons avec peine que l'Académie semble vouloir renoncer à cette sage dénomination et tenter d'escalader *la science* armée d'une théorie de la certitude.

pas effacé ces grands seigneurs un peu trop vantés? Connaître le temps et les hommes, avoir la parole à sa disposition, répondre à tout, se multiplier de mille manières sont les qualités nécessaires d'un ministre De même, pour être historien, il faut être, avant tout, artiste et philosophe, ou se résigner à n'être qu'un vulgaire chroniqueur. Et remarquons-le bien, ces considérations sont graves, car, par leur moyen, nous arrivons à nous convaincre de plus en plus que tout ce qui touche, en quoi que ce soit, à la politique, à la morale ou au gouvernement, devient quelque chose d'inqualifiable, quelque chose qui emprunte plus du génie que de la science acquise.

La politique n'est pas une science, et elle n'est pas non plus un art. Il est vrai que, comme dans tout ce qui est art, nous ne pourrons jamais avoir, en politique, que des notions d'expérience; mais la politique ne peut être, à proprement parler, un art, parce que le hasard a nécessairement une part trop grande dans la pratique des affaires. Un artiste peut devoir quelquefois ses inspirations au hasard, mais il a le génie qui les fait éclore et les manifeste, et cela n'est point du domaine du hasard. On n'a jamais vu de poëte tout-à-fait médiocre imposer ses œuvres au public; tandis que cela se voit très fréquemment en politique, à cause du rôle que fait jouer le hasard à ceux qui tiennent le gouvernail. La majorité ne s'inquiète jamais et n'a nul besoin de s'inquiéter des moyens. Ce qu'il lui faut, ce sont de bons résultats. Le plus grand génie du monde, avec une malheureuse étoile, ne lui fera jamais reconnaître son mérite. Pour elle, *opus artificem pro-*

bat, et c'est là le grand bénéfice des heureuses médiocrités : les suffrages de la foule et son admiration leur arrivent quelquefois comme les places dans l'histoire, lorsqu'elles y songent le moins.

A ce propos un des plus grands écrivains de notre époque a fait très fréquemment cette remarque que la postérité n'était pas toujours aussi équitable qu'on le dit communément, qu'il se mêlait souvent à ses jugements une foule de préventions dues au hasard; et il proclame avec raison, en maintes circonstances, le néant des causes qui ont déterminé les plus grands événements. On ne lit donc pas sans étonnement, dans les mémoires relatifs au congrès de Vérone, où ces réflexions sont particulièrement consignées, que leur illustre auteur serait allé se jeter dans la Seine si les Français avaient eu le malheur d'échouer devant le Trocadéro, mais à cause de leur réussite, s'avouer qu'en politique il ne valait pas moins qu'en littérature. Nous croyons, quant à nous, que la gloire du grand écrivain serait peu digne d'envie si elle tenait à si peu de chose. Non que la prise du Trocadéro ne soit une action d'éclat, mais elle ne dépendait nullement de l'habileté politique du ministre des affaires étrangères, qui aurait eu grand tort assurément de se noyer au cas où la victoire se fût déclarée pour les Cortès. Il est des choses qu'un homme d'esprit ne peut faire avec toute l'habileté du monde, et s'il était habile d'engager la France dans la guerre d'Espagne, cela suffisait, et doit toujours suffire à un homme d'état. En se tuant, on ne peut ressembler qu'à un banquier ruiné à la hausse ou à la baisse.

La politique n'est pas du domaine de l'art plus qu'elle n'est du domaine de la science. Mais elle tient à l'une et à l'autre par les liens les plus mystérieux. L'espace insaisissable qui les sépare est, en quelque sorte, le milieu ambiant du hasard. La politique est avec cela, si l'on veut, la *science des besoins* matériels et moraux, et *l'art de les satisfaire;* or en cherchant à resserrer les limites du hasard ou de l'infini pour mieux parvenir à la *connaissance* de cette science et de cet art, cette connaissance se complique de la théorie de l'univers, et de celle de l'origine des choses. C'est dans cette connaissance seule, pleine et entière, que la science et la foi, l'intelligence et le sentiment, les préjugés et la raison se confondraient dans une source commune dont nous ne pouvons nous faire aucune idée.

Mais nous avons vu que l'homme, n'ayant pas le premier mot de la science, n'en aura jamais le dernier. La science n'est d'ailleurs que le produit d'une seule faculté de connaître; or la politique, dans toutes ses phases, suit le progrès de l'opinion, et l'opinion est le produit des deux facultés de connaître. La science et l'art se tranformeront, par conséquent, jusqu'à la fin du monde, dernière époque qui sera la synthèse du commencement.

CHAPITRE XII.

But moral du hasard.

C'est à la nécessité qu'il faut demander toutes les données de la morale. Vouloir expliquer la morale avec le seul secours de l'intelligence est la plus grave des erreurs. La morale est nécessaire, non d'une nécessité hypothétique, mais d'une nécessité qui ne dépend pas des hommes. Prétendre remonter au principe est une entreprise aussi vaine que téméraire. Nous avons assez démontré que les hommes raisonnaient d'une manière et se conduisaient d'une autre pour établir ce qui, du reste, va recevoir une nouvelle force. Mais qu'on y songe bien, nos raisons, ici comme partout, ne seront pas que de la pure logique.

Tout n'est pas nécessairement au plus digne ni au plus capable, et de cela on peut donner deux bonnes raisons : 1° nous sommes tous *également* sujets aux coups du sort; 2° l'homme *ne vit que d'épreuves*. Et si tout était nécessairement au plus digne, il n'y aurait pas un grand mérite à être vertueux; si tout était nécessairement au plus capable, le faible serait *nécessairement* opprimé, et l'orgueilleuse ivresse du triomphe ne reconnaîtrait aucune supériorité.

Ce n'est guère que de peuple à peuple, sauf les exceptions du sort et une latitude laissée pour la bonne foi,

que tout est au plus digne et au plus fort. Entre les membres d'une même société, c'est la raison inverse : il n'y a plus que le devoir, sauf les exceptions du sort et une latitude laissée pour la capacité ; car autrement la vertu tomberait dans le mépris. C'est sur quoi nous allons nous expliquer de façon à ne laisser aucun doute à cet égard.

Le sort s'étend sur tous les hommes, forts ou faibles, et par les mains de la fortune distribue à l'aveugle ses faveurs ; de manière que, ne faisant aucune distinction, nul ne peut se plaindre, car nous sommes tous ses sujets à titre égal. Si quelques-uns l'emportent par leur chance, si d'autres sont maltraités, il faut s'en prendre à ce principe d'inégalité qui domine toute la nature, mais non point à l'injustice ou à la partialité de la fortune ; car elle n'a aucun égard aux avantages présents. Si elle se plaît à combler ses favoris, au moins ne les choisit-elle point. Elle forme, à la vérité, une aristocratie de privilégiés, mais cette aristocratie est une bigarrure d'une extrême mobilité et qui constate l'égalité même qu'elle paraît anéantir ; car c'est cette aristocratie qui est la plus forte barrière contre l'inégalité absolue des rangs et l'esprit de caste, puisqu'elle fait naître l'homme d'esprit du pauvre comme du riche, et, sans néanmoins confondre les rangs nécessaires à l'ordre, distribue aveuglément santé, contentement, prospérité ; humilie celui-ci, élève celui-là, et devient ainsi le premier germe des révolutions où la volonté des hommes n'entre que d'une façon très secondaire. Cependant, elle ne favorise pas tellement qu'elle fasse mentir le proverbe *aide-toi, le ciel t'ai-*

dera : il y a, comme nous venons de le dire, une latitude de laissée en proportion de l'importance des hommes et des choses, et c'est de cette latitude qu'il faut savoir être en état de profiter, sans trop compter sur la fortune qui, pour peu qu'on l'attende, n'arrive pas. La morale elle-même est intéressée dans ce cas à ce que l'habileté soit récompensée. Il faut laisser quelque chose à l'émulation des intelligences, sans quoi la vertu perdrait de sa considération en marquant le rôle d'homme de bien d'un stigmate flétrissant. L'intelligence sans la vertu est insuffisante, cela est vrai, mais la vertu sans l'habileté est à elle-même sa propre dupe et peut être un redoutable fléau.

Tout n'est pas nécessairement au plus habile, parce que nul ne peut être dispensé d'être vertueux, et que les épreuves du sort sont la véritable pierre de touche de la force morale. De même tout n'est pas nécessairement au plus vertueux, parce qu'alors la vertu ne serait pas un grand mérite, puisque la vertu est l'accomplissement du devoir, et que le devoir est d'autant plus méritoire qu'il est plus pénible et plus obscur. Car est-ce un grand mérite que de monter sur des tréteaux pour accomplir une belle action? Si le devoir est nécessairement récompensé, s'il y a certitude de la récompense, le devoir n'existe plus, ce n'est qu'un vil calcul. Celui qui vend ses services ne peut faire preuve de dévouement, et le devoir n'est autre chose que le dévouement. Or, c'est ce dévouement qui fait la force des sociétés. Tout n'est réellement au plus capable et au plus digne, dans toute la plénitude du terme, que de peuple à peuple (encore la fortune y

a-t-elle aussi sa bonne part), c'est-à-dire dans les rapports généraux du genre humain. En descendant dans les rapports intimes, le sort aura pu favoriser l'homme vertueux, mais ce n'est qu'en tant qu'homme et non parce qu'il est vertueux. Tout sera au plus habile, mais suivant la latitude laissée par la loi, suivant qu'on saura profiter du bénéfice qu'elle concède ; ce qui ne peut être réprouvé par la morale qui se vivifie en favorisant le développement de l'intelligence. Cela s'observe surtout lorsque le gain ou la perte d'un procès dépend du choix de l'avocat. Cependant d'après la notion d'équité, rien de plus injuste que le plus habile triomphe, par cela seul qu'il est le plus habile. Mais alors c'est moins l'équité que la force qui prononce, la force qui s'interpose dans l'intérêt de la société pour mettre fin à des querelles interminables. La même raison qui a voulu que le droit fût contesté, veut que le différend se termine. Et c'est une chose digne des méditations les plus profondes qu'une cause unique établisse les principes du devoir sur des bases aussi différentes. Entre peuples, le droit étant fondé sur la force, tout ce qui tend à produire cette force est selon les règles de la justice, comme tout ce qui tend à l'accroître; entre particuliers, il y a des règles non-seulement pour acquérir, mais pour user : c'est que, d'un côté, la force tend à l'ordre, et de l'autre à la dissolution de cet ordre. En effet, un peuple devient fort par la vertu de ceux qui le composent, c'est-à-dire par une conduite contraire à celle qu'il tient au dehors, nous voulons dire quant au fait, car pour l'appréciation de ce fait, elle est impossible,

mais, quant au fait, si un peuple ne doit jamais perdre de vue son intérêt propre, chaque membre de la communauté doit abdiquer le sien, ou du moins le confondre avec l'intérêt général, il doit faire abnégation de lui-même. Et c'est cette abnégation qui, en conservant dans toute leur intégrité les lois du pays et en habituant les citoyens aux sacrifices lorsqu'il s'agit du bien ou du salut public, les rend forts à la guerre par le mépris de ce que les hommes ont de plus cher, la vie. Mais on ne parvient à d'aussi grands résultats que par une foule de dévouements obscurs, de sacrifices pénibles à l'ordre, c'est-à-dire par l'abandon de prétentions trop élevées ou de toute prétention au-delà de ce que le sort nous a départi, et même par celui de ses dons et des fruits de notre travail. Or, cet abandon si peu propre à élever et à enrichir l'individu est justement ce qui élève les peuples et les enrichit en les rendant maîtres de tous les autres, et surtout capables de conserver leurs richesses lorsque les citoyens savent se dépouiller pour la défense commune de celles qu'ils ont acquises par la protection de tous. Lorsque cette vertu n'existe plus, il n'y a plus d'empire; cela ne tient pas du hasard, mais ce qui en tient, c'est le résultat de ces sacrifices, les inquiétudes, les perplexités où sont tous les citoyens sur l'heureuse issue de leurs efforts, c'est que, malgré toute leur habileté et tout leur dévouement, un obstacle imprévu peut faire tout échouer; il faut donc qu'ils redoublent de soins, de prudence, qu'ils rivalisent encore de zèle pour la chose publique; rien n'assure jamais le triomphe, car il est même douteux que l'habileté ou la vertu

l'emporte. Si jamais exemple fut donné au monde de cette vérité, c'est lorsque Annibal, au lieu de planter ses enseignes aux portes de Rome, après la bataille de Cannes, alla tranquillement prendre ses quartiers à Capoue. Qu'est-ce qui sauva les Romains en cette circonstance? Avaient-ils prévu la conduite du général carthaginois? Pouvait-elle se prévoir? Certes Annibal n'agit pas pour cela avec irréflexion, on lui a prêté des motifs, sinon très bons, du moins excusables; mais sa conduite ne pouvait être prévue par les Romains; elle ne fut le fruit ni de leur habileté ni de leur vertu.

On argumente fort sur ce thème, que les Romains devaient l'emporter en toute rencontre; mais ici quelle supériorité eut Rome sur Carthage, sinon celle de la fortune? Plus tard, les Romains firent bien voir qu'ils ne devaient pas tout à leur vertu: Carthage fut vaincue, mais ce ne fut qu'après des efforts inouïs, et l'on ne put s'empêcher de donner des larmes au sort de cette cité intelligente et laborieuse, ruinée au mépris des traités, sans pitié ni merci, par de barbares vainqueurs qui, pour voiler leur ambition et leur jalousie, prodiguèrent à sa mémoire par la bouche de leurs historiens l'outrage et la calomnie, cette dernière coupe du malheur. Mais si Annibal, comme cela lui était facile, eût fait essuyer à Rome le sort que celle-ci fit subir quelques années plus tard à sa patrie, Carthage aurait eu pour admirateurs ceux qui se sont extasiés devant la profonde sagesse de son heureuse rivale, Rome serait oubliée et l'on chercherait aujourd'hui sa place comme on cherche celle de Carthage la grande!...

La vertu est une corde de plus à l'arc; mais elle n'est vertu qu'à cause de l'incertitude des événements, incertitude qui l'ennoblit en laissant à Dieu le soin de la récompenser individuellement, et à l'homme l'épreuve du doute.

Reconnaître l'influence du hasard dans les destinées de l'homme, est le plus sûr moyen d'échapper au fatalisme de l'intelligence, ou à la vertu nécessaire : au lieu qu'avec le hasard, tout est incertain dans ces destinées, sans que le libre arbitre perde rien de son empire.

Nous voici donc revenu, par le triangle, au nœud de la question. Mais la question philosophique s'est transformée en question sociale, et tel était le but que nous nous étions proposé.

Maintenant le rapport de la question sociale avec la question philosophique de l'unité doit naturellement fermer le cercle que nous nous sommes tracé.

CHAPITRE XIII.

De l'ordre social dans ses rapports avec l'incertitude philosophique proclamée au commencement de cet ouvrage.— Conclusion.

Parti des principes les plus ardus de la métaphysique, en voulant pénétrer dans le secret des rapports fondamentaux de la société, nous n'avons fait que nous replier sur nous-même; la question a pris une autre face, mais elle n'a pas changé de nature: ce qui est mystère pour l'esprit humain ne doit jamais cesser d'être mystère, dans quelque ordre de connaissances que ce soit. Génération de l'être en *soi*, génération des idées, génération des croyances, génération des sociétés, génération de tout, le problème est le même, on n'y peut voir aucune différence : résolu d'un côté, il le serait de l'autre. Mais, nous le répétons, ni la philosophie, ni la science, ni la religion, ne sont là; car le mystère une fois compris, on ne saurait plus se faire aucune idée ni de philosophie, ni de science, ni de religion.

L'objet de cette seconde partie ayant été de faire passer les observations métaphysiques des principes à la réalité, celui de ce dernier chapitre sera d'envisager la synthèse des faits et de nous résumer.

Partout nous avons reconnu le *duel* et l'*unité*, partout un troisième principe, nécessaire, nous est resté

inconnu, et c'est de son éternelle ignorance que nous avons fait découler d'éternelles contradictions. Ce que nous avons nommé ici contrariété en général, effet et cause, facteurs communs, sexes, nous l'avons nommé là esprit et corps, science et foi, religion et philosophie, intelligence et sentiment, art et industrie; plus loin, perfection et imperfection, progrès et décadence, et enfin nous avons donné au principe qui unit ces contraires le nom d'âme, de raison, d'opinion, de liberté; puis nous avons abouti en tout à un certain vague des choses et au hasard, sur l'existence duquel repose toute la morale. Nous allons reprendre selon ces données.

Nous avons omis dans la précédente énumération la distinction des intérêts matériels et des intérêts moraux; cette distinction nous est indispensable ici, et nous l'avons d'ailleurs reconnue au deuxième chapitre de la première partie, pour en faire usage dans le reste de cet ouvrage.

Dans la société telle qu'elle est et telle qu'elle sera toujours constituée, il y a un représentant pour chacun de ces intérêts, un pour les croyances et un pour l'industrie.

Mais les croyances peuvent n'être qu'individuelles; on les appelle philosophiques. Leurs représentants sont des sectaires ou des chefs de sectaires; ils deviennent des prêtres s'ils prennent racine dans l'opinion commune et s'ils établissent un culte extérieur, sans lequel il n'y a pas de religion, mais des philosophies, c'est-à-dire des convictions anarchiques. C'est

le prêtre qui est le suprême représentant des croyances, et les croyances sont la partie concrète de l'opinion dont la science n'est qu'une abstraction. La science modifie les croyances et se perd dans l'abîme de l'infini que les croyances servent à combler. Le faîte de la science n'est toujours qu'une croyance, et toute croyance appartient à l'imagination, au sentiment, à une réalité fantastique et en même temps purement sensible.

L'imagination est la faculté syncrétique et conséquemment créatrice par excellence; c'est elle qui fonde le culte en lui donnant une forme qui parle à tous et frappe la multitude, qui jamais ne se prosternera devant des abstractions, et tel est le rôle que joue l'art, telle est l'importante mission du poëte ou de l'artiste en général. Son rôle est donc, par la nature des choses, subordonné aux croyances et plus proprement à la religion; car on ne peut parler à l'âme qu'en partageant ou au moins en célébrant les croyances vulgaires, attendu que l'anarchie des croyances est toujours la ruine de l'art, puisqu'alors son objet est incompris et ne peut toucher la foule, qui s'intéresse médiocrement à la correction et à la pureté académiques. C'est quand l'art se réfugie tout entier dans les académies qu'il n'a plus d'empire ailleurs.

Ainsi, après le prêtre vient l'artiste; mais en invoquant la tradition, il n'en est pas le représentant; il se confond dans le sacerdoce et s'y efface; c'est donc le prêtre seul, qui fait partie de cette trinité, que nous devons retrouver dans la société comme partout. Voilà pour les besoins moraux.

Nous avons opposé dans ce chapitre l'industrie et non la science aux croyances, parce que tout besoin matériel se satisfait en dernière analyse par l'industrie dont la science n'est que la théorie (*voir* le ch. II de la première partie). C'est pourquoi les théoriciens n'ont jamais été et ne peuvent être les premiers dans l'ordre social, puisqu'ils viennent les derniers et qu'ils sont conséquemment impuissants et inutiles pour fonder l'ordre. Leur influence active les relations sociales, mais ne les fonde pas. Aussi la nature de cette action se réduit-elle quoique dans des proportions plus grandes à celle des artisans; le savant et l'ouvrier enfin sont des producteurs et ne donnent aucunement l'idée de l'ordre ou d'un rapprochement, d'un rapport quelconque, ils ne donnent que l'idée d'hommes agissant isolément ; il y a donc au-dessus d'eux un agent dont la seule mission est de rassembler les hommes au moyen des besoins matériels, comme le prêtre les rassemble au moyen des besoins moraux, mais qui, à la place de la persuasion, emploie les calculs de la science et les produits de l'industrie : c'est le commerçant. Le commerçant ne produit pas directement parce qu'il est l'esprit dont la main est le moyen, et ce moyen c'est la science, cette main c'est l'industrie.

Que ces divers personnages, le savant, l'industriel et le commerçant, soient réunis dans un seul et même individu, ce n'est pas ce qui doit nous occuper; leurs attributions de produire et d'échanger n'en sont pas moins distinctes, et nous dirons même que c'est le commerçant qui possède l'instrument ou le fonds producteur,

parce qu'il ne doit exister que par les échanges, sans rien faire de plus que prêter l'instrument moyennant rétribution sur l'excédant. Il ne doit vivre que sur *l'usure*, car il ne prête ou ne donne que pour avoir davantage. L'usure est l'essence du commerce ; toute espèce de solidarité matérielle et intéressée ne peut exister que par elle ; dès que le calcul entre dans les rapports des hommes, il y a usure. Comme le commerçant est l'usure personnifiée, c'est lui qui est le suprême représentant des besoins physiques et des intérêts matériels.

Mais entre ces deux personnages, le prêtre et le marchand, il s'en élève un troisième, c'est le guerrier.

En effet, nous avons observé un conflit dans les éléments de toutes choses, une espèce de duel. Non-seulement les croyances sont en guerre entre elles, non-seulement les intérêts matériels occasionnent la rivalité, mais il y a encore guerre entre les intérêts matériels et les intérêts moraux. Si les intérêts moraux dominent, le guerrier est soumis au prêtre, il va conquérir la terre sainte ; si ce sont les intérêts matériels, il est soumis au marchand et va canonner les Chinois. S'il y a dissolution, bouleversement, la conquête ou la servitude en est la conséquence ; César, Cromwell et Napoléon pèsent sur le monde de tout le poids de leur génie et d'une main de fer sauvent la patrie malgré elle. Ainsi on voit le guerrier tantôt surmonter ces deux puissances, tantôt n'être qu'un passif instrument ; tantôt établissant le droit, tantôt n'en être pour ainsi dire que l'argument. Entre ces extrémités il y a nécessairement des nuances infinies qu'il est aussi inutile qu'impossible de faire remarquer, il nous

suffit de dire que le droit de l'épée ne règne qu'aux époques d'indécisions dont la guerre est l'expression naturelle et la conséquence obligée. Mais le vague du droit ne peut pas durer, et lorsque les croyances ne sont pas assez fortes, la hache et l'épée nivellent toutes les prétentions rebelles à leur pouvoir.

Le vague des choses est l'élément philosophique, et c'est le vague du droit qui cause la guerre. Le guerrier est donc le plus pur représentant de la philosophie et de la raison, car il ne remet l'épée dans le fourreau que quand l'une et l'autre se taisent. En effet, si une croyance domine, la paix est faite, le calme est rétabli ; il n'y a plus à discuter, mais à obéir. Enfin c'est la guerre qui exalte toutes les passions de l'homme, et celui qui en est l'arbitre monte à l'apogée de la gloire, parce qu'il semble avoir quelque chose de cette puissance occulte, à la fois terrible et grande, dont les hommes ne peuvent parvenir à se rendre compte, et que le philosophe cherche vainement à connaître. Il est ce troisième pouvoir qui résume tout ; pouvoir vague et qui par ce vague est le lien incompréhensible des destinées. On exècre le guerrier comme on blasphème le nom de Dieu, mais on s'agenouille devant lui. Dieu a laissé à notre libre arbitre de maudire ses fléaux, permis à nous de nous demander pourquoi il renverse les montagnes et fait surgir des volcans en s'accompagnant du fracas de la foudre et du mugissement effroyable des tempêtes, musique beaucoup moins douce que la nôtre ; mais qu'y gagne notre sagesse? De ridicules déceptions.

Les tremblements de terre sont des perturbations

physiques, ou du moins dont les effets immédiats sont physiques, abstraction faite des malheurs qui en sont la suite et de la cause inconnue et infinie qui les produit, mais on ne peut nier que ces désordres apparents ne soient de l'ordre au fond. Il en est de même de la guerre et de la concurrence; ce sont elles qui empêchent la superstition et l'égoïsme de régner en maîtres. Aussi est-ce de la guerre que toute noblesse véritable tire son origine, parce que c'est la guerre qui nourrit et engendre les sentiments élevés, et non l'étude des plaisirs.

Quand il y a une commotion quelconque, c'est que des éléments opposés et à peu près égaux se combattent; la cause du trouble n'est que dans l'égalité, car c'est en elle qu'est toute indécision, toute incertitude, toute philosophie et toute raison.

Mais quand on parle de combat, quel que soit celui qui l'emporte, on présage une victoire. Le règne de la raison prépare celui de la force.

Il est banal de dire que la force ne fait pas le droit, mais qu'est-ce qui fait le droit? c'est l'opinion; et qu'est-ce qui fait l'opinion? le besoin du moment, la nécessité; mais encore qu'est-ce qui fait la nécessité? A cette question il n'y a pas de réponse, ou s'il y en a une, elle est insignifiante, car l'opinion change du noir au blanc, et, si elle est blanche aujourd'hui et demain noire, assurément il pourra s'élever des contestations dans l'intervalle d'aujourd'hui à demain, puisque la révolution sera indécise; alors qui décidera, sinon le plus fort? Et ici il y a trois cas; le plus fort se déclare par le nombre, par l'enthousiasme,

ou par la supériorité des lumières, et dans ces trois cas son triomphe est aussi nécessaire que juste, car rien n'est respectable comme la majorité, comme le courage, ou comme la science. D'ailleurs c'est la nécessité qui fait l'opinion, c'est la nécessité qui fait le droit, et qu'est-ce que la force, sinon une nécessité? On voit donc que ces mots : force, droit, opinion, ne signifient qu'une seule et même chose, et que c'est les entendre mesquinement que de les entendre dans un sens distributif. C'est pourtant de cet abus de langage que sont sorties toutes les théories sur le régime des conventions; mais nous croyons l'avoir dit, il n'y a pas de droits pour les lâches, les faibles, ou les anarchistes.

Ceci une fois établi, il est facile de montrer que c'est la nécessité seule qui fait l'ordre de mérite, et que la puissance ne peut être attribuée qu'à ceux qui disposent du glaive. Quand vous irez discuter leurs droits aux récompenses, qui mettrez-vous avant eux? *Quis custodiet ipsos custodes?* Fut-il jamais d'hommes au-dessus des favoris de la foule ou au-dessus de celui qui est le maître du sort de chacun en particulier, tant par son caractère que par sa fortune? Que d'ailleurs l'État soit tellement réglé que le glaive ne soit qu'un passif instrument, ceci ne diminue en rien la valeur des choses : deux peuples sont en guerre, la perte d'une bataille est la ruine de l'un d'eux; ceux qui la gagnent sont des sauveurs; quelle reconnaissance ne doit-on pas leur garder? Mais parmi ceux-ci il en est un seul qui les commande tous, celui sur la tête duquel reposait toute la fortune de l'État. Quelle estime, quel

respect ne doit-il pas inspirer? Ou il est habile, ou il ne l'est pas; s'il est habile, ses succès et ses honneurs sont légitimes; s'il est dépourvu de science, qu'importe? la fortune l'a couronné, et c'est déjà un mérite que d'être favorisé par le sort. Ceux qui sont habiles sont des favoris de naissance, voilà toute la différence. Mais être habile et être malheureux dans ses entreprises revient au même que d'être malhabile et heureux.

Toute chose pour être bien récompensée ne doit pas être récompensée en proportion de la difficulté, mais en proportion de l'importance : l'importance, d'ailleurs, rendant les moindres choses difficiles et délicates. Il n'y a de mérite qu'à faire une chose utile. Le présent que fit Alexandre d'un boisseau de millet à un adroit tireur d'arc est une anecdote probable, et peint fidèlement le cas que l'on doit faire d'un talent particulier propre à faire vivre un faiseur de tours de force, mais nullement utile à l'État ou à la société. Certes, un grand général pourra gagner bien des batailles, et même un grand peintre pourra faire beaucoup de tableaux, avant que d'arriver à ce point d'adresse, peut-il s'ensuivre que la difficulté vaincue soit quelque chose de suffisant pour mériter de grands honneurs?

L'ordre et la raison veulent qu'à la guerre il n'y en ait qu'un qui commande. Serait-il le moins capable, cela vaut encore mieux que deux génies qui ne s'entendent pas. De plus, ayant à sa disposition une force considérable, la fidélité à son prince ou à la république est d'un grand poids, et la vertu est, de quelque manière

qu'on l'entende, la première dans l'ordre, et veut d'autant plus de récompenses et de distinctions, que celui qui les mérite est plus élevé et dispose de plus de choses. La vertu, il est vrai, brille par l'incertitude de la récompense, mais elle n'a pas moins besoin d'être soutenue et encouragée. Si un général se voyait préférer le dernier de ses soldats, l'ordre serait renversé, et toute espèce de hiérarchie impossible.

Parlera-t-on de la gloire du poëte? Homère n'eût pu chanter la ruine d'Ilion, ni les courses aventureuses du sage et astucieux Ulysse, sans les ravages de la guerre. Boileau soutenait qu'Homère était au-dessus d'Alexandre. Le prince de Conti, qui l'entendait, se mit à appeler un passant et lui demanda s'il savait ce qu'avait été Alexandre : « Un grand capitaine, monseigneur, lui répondit-on. — Et Homère? » il n'obtint pas de réponse, et Boileau en fut pour ses frais. Boileau avait tort assurément, suivant notre opinion, pour deux motifs dont nous avons fait connaître l'un; quant à l'autre, c'est d'avoir eu la faiblesse vulgaire de mettre sa profession au-dessus de toutes les autres : le ridicule des Vestris est toujours à éviter. Il avait tort, car nous supposons qu'un guerrier ne soit qu'un égorgeur comme il le soutenait, pourquoi donc avait-il rehaussé si pompeusement ce passage du Rhin, mince exploit qui, par ses résultats comme par ses effets, mériterait à peine de figurer dans nos annales s'il n'avait eu pour auteur Louis XIV, et Boileau pour chantre ? Cela fait honneur au génie de Boileau sans doute, mais non à son carac-

tère, et nous dirons en outre que le grandiose qu'il déploie à cette occasion est emprunté aux traditions de grandeur héroïque, grandeur dont il n'aurait pu empreindre son œuvre si la gloire des armes n'avait été qu'une fumée digne de son mépris; si, au contraire, ce n'avait été dans l'assentiment des peuples qu'il avait puisé ses inspirations; c'est qu'en vérité le poëte ne peut se passer du guerrier; c'est que le guerrier en mille circonstances se dévoue à sa patrie, et que ce dévouement renferme tout; c'est que la poésie ne peut se passer du sublime, et que le sublime est là. Que pouvons-nous ajouter? à qui donnera-t-on la puissance? Est-ce à celui qui célèbre de grandes actions ou à celui qui a mille moyens d'en produire? Qui dispensera les récompenses? est-ce celui qui est obligé d'en attendre, ou celui à qui tout appartient? Est-ce celui qui obéit ou celui qui commande? Le dévouement est une religion comme l'amour de la gloire et des grandes choses; la religion et la guerre ne forment qu'un seul et même être qui donne naissance à la poésie, laquelle n'est, par conséquent, que leur pupille. Quand l'opinion est faible et éparse, quand il n'y a plus de croyances, plus d'enthousiasme, plus de foi, plus de générosité dans les rapports des hommes, une puissance fatale et aveugle, la guerre, plane au-dessus d'eux, les rassemble et les oblige à la pratique des vertus qu'ils méconnaissent. Mais ceux qui sont assez audacieux pour refréner leurs semblables, ne sont jamais dépourvus de cœur, ce sont ceux qui sont le plus dignes de commander et de ramener l'ordre et la paix.

Mais la guerre n'est pas seulement le fruit de l'opinion, elle est encore celui des intérêts matériels. On peut donc regarder l'opinion et la richesse, et plus spécialement la religion et le commerce, comme les deux contraires qui produisent nécessairement la guerre, et qui arment les hommes les uns contre les autres, les deux agents dont le concours et l'utilité engendrent la discorde par la contradiction des intérêts. Ainsi, l'utilité, cause commune de l'opinion et de la production, a pour effet la divergence des intérêts. Ceux qui, par leur courage, déterminent ces intérêts doivent être au-dessus de tout; aussi est-ce toujours aux mains du guerrier que sont abandonnées, dans les moments de crise, les rênes flottantes de l'État et le sort des peuples. Mais dans les deux cas, qu'il combatte pour ses intérêts moraux ou matériels, les effets sont les mêmes, c'est toujours au cœur et à l'intelligence qu'il doit en appeler, il est toujours l'agent régénérateur par excellence, celui qui est la sauvegarde et en même temps la perte de la liberté, celui qui, dans l'antique Égypte et au moyen-âge, après s'être armé pour la cause du prêtre, a rempli le vide de l'indifférence par son épée, celui qui, après avoir défendu Carthage et Venise, les a fait rentrer dans la poussière pour avoir cru que pour être fort il ne fallait que de l'or, pour être heureux et libre, que des édifices somptueux et des plaisirs.

Les richesses n'ont jamais eu le don d'exciter le dévouement lorsque leur emploi est dépourvu de sentiments généreux, mais, par le rôle qu'elles jouent dans la civilisation du monde, elles font naître l'ému-

lation par un principe de haine et de rivalité; les entreprises hardies que la passion du gain suggère au commerçant développent l'intelligence, et, par les prodiges de l'industrie, remplissent l'homme d'une noble confiance. Le commerce, comme représentant des besoins physiques, est un des agents nécessaires de la société, c'est le corps social dans lequel circule la richesse comme le sang dans les artères du corps humain; lorsqu'il souffre, lorsqu'il sent un malaise, il y a perturbation générale, non-seulement dans l'économie animale, mais jusque dans les facultés intellectuelles qui, souvent, se trouvent régénérées après quelque grande crise. N'est-ce pas un besoin tout matériel, un impôt sur le thé qui provoqua la fameuse déclaration d'indépendance aux États-Unis, et renouvela la face du monde?

Il faut voir autre chose dans les commerçants que de vils spéculateurs, des trompeurs qui abusent de la foi publique, des hommes dénués de sentiments généreux, qui ne connaissent que l'argent et leur ventre, dont tout le mérite est de rançonner l'artisan pour jouir d'un gain illicite, et dont toute la vie n'est qu'un vol légal, ou il faudra dire que la vie du soldat n'est qu'une suite de meurtres légitimes, un pur brigandage. En effet, ses actions, vues de sang-froid, ne sont-elles pas atroces? Le prêtre, dans les fausses religions, qui, en principe, ont leur utilité, trompe continuellement. Cependant, la société a longtemps reposé et reposera toujours sur cette base. On peut encore éloigner de pareilles allégations en disant qu'à la naissance des sociétés modernes, ce sont les familles

commerçantes qui ont été les plus morales, les plus simples dans leurs habitudes et les plus frugales, que la moralité existe surtout dans les classes moyennes, dont l'élément est le commerce et l'industrie, et que, d'ailleurs, le commerce n'a que les abus qui sont communs à tous les éléments d'organisation, c'est-à-dire qu'il renferme un principe d'anarchie salutaire qui produit l'activité et la vie dans les relations qu'il crée. La crainte d'être trompé oblige à se mettre en garde contre la supercherie : c'est le principe de la liberté qui pénètre jusque dans les plus petits vaisseaux du corps social, bien que ce soit aussi ce même principe qui le fasse périr; mais n'est-ce pas le mouvement même de la vie qui use la vie?

Que l'histoire du commerce soit féconde en guerres suscitées par l'avarice, nul ne l'ignore; que le fanatisme ou l'esprit de prosélytisme ait poussé les hommes à s'entr'égorger, personne ne peut le nier; mais est-ce à dire pour cela que la religion et le principe organisateur du travail soient des institutions vicieuses? Non, mais qu'il y a une certaine racine de mal si vivace qu'on ne peut qu'en souhaiter la diminution, car l'extinction n'en est pas possible. Ce n'est qu'en plus et en moins que l'homme monte ou descend.

La religion est le principe et la fin de toute philosophie. Or, le but de la philosophie est de porter l'ordre dans nos idées, bien que la philosophie, prise en elle-même, soit un chaos où les principes les plus divers s'entre-détruisent. Mais le besoin d'arrêter nos convictions nous fait choisir, le but de la religion est de consacrer et de vulgariser ce choix, et par là, de

pacifier le monde extérieur en portant le calme dans les consciences.

Le commerce a une destinée semblable, car en faisant respecter les droits acquis, respect sans lequel il ne peut exister, il contribue à faire aimer la paix et l'ordre.

La religion part d'un principe moral pour aboutir à un résultat physique; le commerce, au contraire, part d'un principe physique pour aboutir à un résultat moral, en sorte que ces deux institutions se complètent mutuellement. On les accuse de ne pas prévenir tous les maux auxquels elles remédient, n'est-ce pas nier l'efficacité des remèdes, parce qu'ils ne préviennent pas toutes les maladies? C'est dire que la nature, au lieu de nous accorder des remèdes, eût mieux fait de ne pas nous assujettir à être malades; c'est ne rien dire du tout, car c'est nier le principe d'activité et d'antagonisme.

Le commerce et la religion sont mêlés à tous les désordres, précisément parce qu'il est de leur nature de diriger les mouvements désordonnés du cœur. Le commerce et l'industrie étaient inconnus, ou à peu près nuls, chez les plus anciens peuples, que la cupidité avait déjà inondé la terre de sang. Avant qu'on connût le moyen pacifique des échanges, on faisait la chasse aux hommes pour les asservir et les sacrifier à d'égoïstes jouissances; si l'accroissement du commerce, favorisé par le développement du goût du bien-être matériel a engendré des maux inconnus, c'est moins dans ce qui le constitue que dans l'essence même des passions, ou d'une situation nouvelle, née

de toutes les situations qui l'ont précédée, et, conséquemment, sujette à des inconvénients comme toutes celles qui la suivront. On peut en dire autant de la religion, car le commerce et la religion sont enfants de la liberté, et, à ce titre, ne peuvent étouffer leur mère commune. La religion, le commerce, la liberté ou la guerre forment donc comme une trinité indivisible de toute idée de progrès et d'amélioration sociale, loin de s'exclure.

A quel représentant de ces institutions donnera-t-on le privilége du mérite, ou à quel autre de ces trois hommes pourrait-on le donner s'ils sont les trois seuls capables de maintenir la puissance, car la puissance ne consiste que dans un moyen d'influence immédiat et efficace? Or, s'emparer des consciences ou les corrompre en achetant les suffrages, effrayer les timides par la crainte de la mort, sont indubitablement les voies les plus courtes pour se rendre important. Ceux qui sont incapables de les suivre, sont naturellement exclus du pouvoir. D'ailleurs, si la paix et le bonheur des nations dépendent du respect dû aux croyances et de la prospérité des relations commerciales, ceux qui s'occupent à faire respecter ces croyances et à entretenir ces relations ne peuvent qu'être des personnages considérables, appelés à gouverner tôt ou tard, selon le vent qui domine; car, n'est-ce pas, d'ailleurs, la richesse qui fait tout prospérer, comme la religion donne à tout l'essor et la stabilité? N'est-ce pas sous Périclès, alors que le commerce des Grecs était le plus florissant, que naquirent les génies qui portèrent la gloire de ce peuple à son comble? N'est-ce pas sous

Auguste et sous les Médicis que nous voyons tout briller d'un nouvel éclat? Qui peut ignorer que le siècle de Louis XIV nous a légué, sur la prospérité maritime et commerciale de la France, des souvenirs que nous regrettons encore? Nous ne sachions pas qu'à toutes ces époques les savants aient joué un rôle qui ait quelque peu influé sur la marche des gouvernements. Avouons donc que dans l'ordre d'importance, sinon dans l'économie sociale, du moins dans la hiérarchie politique, les savants et les artistes n'occupent qu'un rang secondaire.

Ce n'est pourtant pas, qu'individuellement, un riche bonnetier soit plus estimable qu'un homme du mérite le plus distingué dans les sciences ou dans les arts; mais c'est qu'il tient son caractère d'un principe politique dont il n'est pas le maître. Ce n'est pas le mérite de l'homme qu'il faut voir, mais la destinée de la chose; car, que d'hommes pourvus de tous les genres de mérite ne sont pas doués de celui d'amasser de l'argent! que d'idiots s'engraissent! Néanmoins, on a vu de simples marchands avec du génie, comme les Médicis à Florence, parvenir au pouvoir, et jamais on n'y verra que par exception ceux qui, comme les chimistes, sont obligés de surveiller leurs fourneaux, ou, comme les astronomes, d'observer les étoiles. Etre savant et être administrateur, sont deux expressions toutes différentes, tandis qu'être négociateur, administrateur ou marchand, c'est tout un.

Les artisans de toute espèce ne peuvent être considérés que comme manœuvres, et d'ailleurs leurs occupations basses, la plupart, les éloignant de tout moyen

d'influence et de richesse, les réduisent au dernier rôle. L'artisan est celui qui exécute, celui qui n'invente pas, et de ceux-là il faut qu'il y en ait, et que ce soit le plus grand nombre : nombre par conséquent qui est la base de la pyramide et le dernier degré de l'échelle sociale.

Voilà tous les degrés de ce qu'on appelle en général vocation, placés suivant leur importance ; mais quant aux nuances, est-il possible de prévoir et d'ordonner quelque chose, dans un intérêt de hiérarchie, sans gêner la liberté? Le pape nomme ses inférieurs et ceux-ci les autres; un prince ou une république nomme ses généraux et ceux-ci leurs officiers; mais ces corps sont disciplinables de leur nature. Il n'en est pas et il n'en peut être ainsi pour le reste. Vouloir trop classer, c'est ne rien classer du tout; c'est arriver à la confusion qu'on voulait éviter, avec peine et par un chemin difficile; il n'y a pas d'ailleurs de vocation pour les travaux trop pénibles et d'une exécution ingrate et monotone; on désire être architecte, jamais tailleur de pierre. Quel est celui qui voudrait hisser de lourds fardeaux ou s'exposer à se rompre un membre en faisant la couverture d'un édifice, s'il peut s'en dispenser? Quel est celui qui voudra mettre la main au mortier par un rude temps d'hiver et supporter les frimas, lorsqu'il verra celui qui le commande les mains dans ses poches? ne se croira-t-il pas de vocation pour ces avantages?

Il est faux que certains travaux soient attrayants par eux-mêmes ou puissent le devenir sans le sentiment du devoir, qui oblige à s'y livrer ceux qui n'ont

que cette ressource pour subsister eux et leur famille. Otez cette nécessité, et vous leur enlevez en même temps l'unique satisfaction qu'ils pouvaient trouver dans l'exercice de leur profession. Le maçon qui pose pierre sur pierre, quand vous lui donneriez une truelle d'or, le journalier employé à remuer le pavé sur les grandes routes, en peuvent-ils avoir d'autre que celle d'amener par leur travail quelque abondance dans leur famille? Ils voient le bonheur dans l'accomplissement de la tâche bien plus que dans la tâche elle-même, et ce n'est pas la moins douce des récompenses; car qui de nous n'a éprouvé qu'il n'est de véritable joie que dans le devoir, si pénible qu'il soit? Les travaux d'esprit ne procurent que des jouissances presque toujours empoisonnées par un sentiment de rivalité et de jalousie; mais l'envie ne peut jamais enlever à l'homme vertueux le contentement intérieur qu'il retire d'une bonne action. Sous ce rapport, on peut connaître le bonheur dans tous les états sans y connaître l'opulence; l'opulence ne sera jamais, quoi qu'on puisse faire, la récompense de services purement manuels: l'intelligence, le courage et le hasard, doivent tout dominer. Mais tous ces avantages ne donnent pas le bonheur par cela seul qu'ils donnent la richesse; en rétribuant par conséquent un terrassier plus qu'un ingénieur, on ne ferait encore qu'extravaguer, car si cet ingénieur est médiocre, qui en décidera? Reconnaît-on jamais des juges pour son propre mérite?

Si l'on demeure d'accord que tous ne peuvent remplir à la même place les mêmes fonctions, il faut conve-

nir aussi de certaines modifications relatives à la situation de chaque individu, qui, nécessairement unique, lui fait une destinée particulière : tous ne peuvent exercer les mêmes fonctions plus qu'ils ne peuvent se ressembler.

On ne peut sortir de là, de quelque manière que l'on conçoive les choses.

Tout se classe suivant un ordre hiérarchique aussi nécessaire qu'inévitable, que les efforts de l'homme ne pourront jamais changer. Mais comme cet ordre a ses nuances, il existe une confusion salutaire qui déplace l'individu et lui présente une chance continuelle d'améliorer son sort ; l'ordre politique et civil présente comme un certain nombre de cases auxquelles chacun peut prétendre à la longue : ce sont autant de citadelles qu'il faut garder ou prendre d'assaut, et ceux qui les occupent des partis en présence qui s'observent mutuellement, épient les occasions favorables et mettent en jeu toute l'activité, toutes les passions, toutes les hautes facultés de l'homme. C'est pourquoi tout est motif de guerre, tout est contradiction dans la société, tout est bien et mal en possibilité ; il y a une récompense pour les vainqueurs et une punition pour les vaincus.

La possibilité de se léser, unie à la différence des facultés, est la véritable cause de la société; c'est cette cause qui a rendu le souverain pouvoir nécessaire ; le désir de s'élever a bien pu quelque chose, mais c'est parce que les hommes peuvent se nuire, qu'ils se sont ligués pour se défendre ; qu'ils ont des lois pour punir et récompenser ceux qui agiraient pour ou contre l'in-

térêt commun; qu'ils ont des magistrats pour faire exécuter ces lois, des chefs pour les conduire à la guerre, une religion pour pénétrer dans les consciences et des prêtres pour la desservir; c'est pour cela qu'ils sont prudents, circonspects, rusés, entreprenants. Otez la nécessité qui les oblige à se revêtir de ces différents caractères, ils se dissipent et il n'y a plus parmi eux ni art ni industrie, ni surtout de ces grandes idées si utiles pour exciter les peuples à l'amour des grandes choses, et l'homme est impuissant pour le bien comme pour le mal; il est inutile sur la terre, il s'abîme dans l'ennui d'un repos plus cruel que tous les maux réunis.

On déclame continuellement contre la guerre, contre ce dernier reste de la barbarie de nos pères, et sous prétexte d'appeler les hommes à la concorde et à la paix, on voudrait arracher de leur cœur jusqu'au dernier vestige de tout sentiment généreux; sous prétexte de voir fleurir les arts de la paix d'un éternel printemps, on consent à leur porter les coups les plus mortels. Les hommes ignorent les voies mystérieuses qu'emploie la Providence pour faire battre leur propre cœur, et ils veulent, avant de se connaître eux-mêmes, connaître le principe encore plus caché qui les unit. Qui oserait nier, s'écrient-ils, que le plaisir est préférable à la douleur, la paix à la guerre, l'ordre à l'anarchie? Puériles questions qui, de la philosophie transcendante, sont venues revêtir une enveloppe trompeuse pour mieux prouver leur inanité! Sont-elles différentes, en effet, de celles que la philosophie de tous les temps a toujours agitées : le mou-

vement et le repos, le plein et le vide? Dire que la paix et la concorde doivent toujours habiter ce monde, est-ce autre chose que nier le mouvement? Soutenir que l'anarchie la plus complète et la plus continuelle préside à toutes nos relations, qu'est-ce, sinon que nier le repos? On voit que ce sont toujours les mêmes questions qui se représentent partout. En effet, comment comprendre que des principes aussi divers puissent naître d'une cause unique qui doit être tout bien, tout repos, tout paix, tout amour, qui doit tout connaître, tout pénétrer, immense, opposée au néant comme les corps le sont au vide? Mais qui pourra dire ce que c'est qu'une cause unique qui est tout amour? Qui comprit jamais l'amour sans la haine, et cependant qui peut comprendre la haine en Dieu? Qui comprit jamais l'unité sans la diversité, et cependant qui peut comprendre la diversité en Dieu? Qui comprit jamais le principe unifiant sans principe unifié, l'action sans la passion? Et pourtant tout cela se trouve dans l'idée d'un être suprême. Ou cela est comme dans nos propres concepts, ou cela n'est pas, mais si cela n'est pas, qui peut affirmer la vérité?

Toute la morale est là, oui elle est dans ce doute terrible. Vous qui voulez soumettre tout à la science, vous pour qui tout n'est que calcul, savez-vous ce que c'est que l'unité dont vous faites tant de bruit? Si vous le savez, pourquoi calculez-vous? C'est que vous luttez contre l'ignorance, c'est que vous lutterez toujours avec elle. Pour nous, qui plaçons la vérité dans ce qui est, qui la plaçons dans notre ignorance même, nous disons qu'il n'y a pas de clef de voûte, ou que s'il y en a

une, c'est l'épée, et nous le disons, fort de nos intentions et de la morale que nous invoquons. Nous ne croyons pas à cette fraternité qui n'est que dans vos livres, et nous n'y croyons pas, parce que nous croyons au spectacle que vous nous donnez, parce que nous croyons qu'il n'est accordé aux hommes de vivre en paix qu'au prix de la modération que vous ne connaissez pas, au prix des plus pénibles sacrifices, vérité que vous vous appliquez à faire envisager comme une duperie ; aussi bien y paraît-il par la violence de vos discours. Nous croyons, au contraire, que les plus terribles châtiments attendent les peuples corrompus et disserteurs, et que l'épée d'un conquérant sera toujours levée sur eux, ou que, tombés sous le joug d'un tyran, ils seront sacrifiés par milliers à ses desseins. Nous croyons que leur régénération étant au prix de leur sang, c'est à eux de veiller à ce que la morale soit respectée; nous croyons aux empires, et nous croyons que là où l'opinion est détrônée, il n'y a plus ni empire ni morale, mais guerre civile ou conquête. C'est pourquoi nous croyons à la guerre, principe de toute poésie, principe purificateur de toutes les abominations ; nous croyons à ces commotions où les masses, mues par le nerf sympathique d'une grande idée, se lèvent avec ensemble, et, armées d'une force terrible, viennent de loin en loin régénérer le monde par un baptême de sang, d'une force qui porte le fer dans ses flancs et qu'enfante l'invincible union, qui engloutit tout sur son passage, empires et peuples, mais qui porte avec elle une vie nouvelle, semblable à ces sombres orages où brillent mille foudres, qui plongent

dans la stupeur toute créature animée, qui ravagent les campagnes et paraissent bouleverser toute la création ; mais viennent à percer quelques rayons de ce soleil d'espérance qui ramène avec lui le bonheur, on voit la nature encore plus belle et mieux parée : Ces torrents d'eau se sont changés en perles qui brillent sur les fleurs, ces terribles aquilons ne sont plus que des zéphirs doux et suaves, et un riant horizon que touche le soleil sur son déclin semble prophétiser un beau jour.

CONCLUSION.

Nous croyons donc au bonheur, parce que nous croyons aux contrastes, aux alternatives du bien et du mal ; nous croyons enfin à quelque chose de généreux et qui ne se trouve ni dans les débauches de l'analyse ni dans les décisions de l'algèbre.

TABLE.

PREMIÈRE PARTIE.

LES PRINCIPES.

Pages.

PRÉFACE..... j

INTRODUCTION..... xv

CHAP. I. Rapports généraux de l'idée de certitude avec celle d'unité..... 1

II. Rapports généraux de la certitude avec la morale et ses éléments, la foi, la science, la philosophie, l'art et l'industrie..... 18

III. Rapports de la morale avec la certitude obtenue par la foi..... 26

IV. Rapports de la morale avec la certitude obtenue par la science..... 45

V. Rapports de la morale avec la certitude obtenue par la philosophie..... 72

VI. Rapports des différentes espèces de certitudes avec la raison et les facultés de l'entendement..... 90

VII. Rapports des vices du langage avec les facultés de l'entendement..... 112

DEUXIÈME PARTIE.

LES CONSÉQUENCES.

CHAP. I. Rapports de l'ordre social avec l'entendement humain.. 147

II. Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue du vague de l'entendement..... 151

III. Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue métaphysique..... 157

Pages.

CHAP. IV. Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue physique. 179

V. Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue moral..... 185

VI. Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue politique. 194

VII. Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue des idées de perfection et d'imperfection..... 203

VIII. Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue des idées de progrès..... 215

IX. Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue des idées de décadence. 222

X. Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue des préjugés..... 242

XI. Rapports de la certitude avec la liberté, au point de vue du hasard..... 279

XII. But moral du hasard..... 292

XIII. De l'ordre social dans ses rapports avec l'incertitude philosophique proclamée au commencement de cet ouvrage. — Conclusion..... 299

FIN DE LA TABLE.

Deacidified using the Bookkeeper proce
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: Sept. 2004

PreservationTechnologi

A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVAT
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

THE LIBRARY OF CONGRESS

LIBRARY OF CONGRESS
0 013 177 375 4